Dr. CARLOS A. DISANDRO

LAS FUENTES DE LA CULTURA

Editorial
Struhart & Cia.

CARLOS A. DISANDRO

LAS FUENTES DE LA CULTURA

COMUNIDAD SACERDOTAL
DE SAN JUAN
CIUDAD DEL ESTE - PARAGUAY

Editorial Struhart & Cía.

Diseño de tapa: Carlos Pérez Agüero

ISBN 950-9221-03-3
Hecho el depósito que establece la ley 11.723.
Libro de edición argentina.
Impreso en el mes de abril de 1986 en los talleres de *Palabra Gráfica y Editora S.A.*, Castro 1856/60, Tel. 922-0314, Cap. Fed., R. Argentina.

PROLOGO
A LA SEGUNDA EDICION

Habent sua fata libelli, *sentenciaban los antiguos. Cada* libro por modesto que sea cumple su destino inconfundible. *Podría aplicarse el apotegma al caso de* Las Fuentes de la Cultura, *en una tierra devastada por el racionalismo, de supuestas raíces científicas, el neotomismo de nefastas nivelaciones espirituales y el eticismo judeo-cristiano, sin atingencia alguna con la sublime naturaleza del Evangelio, ni con las raíces fecundas de la santidad.*

Elaborado hace casi treinta años, publicado primero en precarios ejemplares multicopiados y finalmente editado por primera vez en 1965, en cuidadoso modelo tipográfico, este libro Las Fuentes de la Cultura *abrió su* fatum *ante la juventud ávida de un saber más denso, y preparó por ende caminos de indagación humanística, no muy comunes en Argentina y mucho menos en la supuesta ciencia religiosa, lamentablemente obsoleta de fariseísmo, ignorancia filológica, soberbia indescriptible e infecunda: la ciencia de las saduceos y fariseos, que no entran ni dejan entrar; ciencia destinada, de modo siniestro, a impedir el paso a las venerables y deslumbrantes fuentes de la Luz.*

No le han faltado a ese hado, desde luego, las controversias suscitantes y generosas ni las malignas interpretaciones, sobre todo desde la ribera de una supuesta teología clerical (tridentinista o progresista), que el libro denuncia en cierto modo, cuando muy pocos advertían la perención inexorable de la seudo cultura barroca, la extinción de la acción sacra como fundamento del saber sacro, la abolición del sacerdocio por imperio de una edad oscura, generada dentro de la Iglesia, prevista con admirable lenguaje por profecías antiguas y modernas, por inspiraciones mysticas invalorables y syndéresis lyricas, misteriosas o sobrecogedoras. No se veía entonces con claridad la devastación de la apostasía romana, ni la tiranía del estatuto del fariseísmo, trazado con elocuencia magistral por el Señor en San Mateo, cap. XXIII, ni la arquilatría nefasta que en nombre del mundo, el progreso, la dialéctica, etc. quiere abatir la semántica de la Fe. Fue la indagación de esa semántica, según la tesitura de los escritores antiguos, la que sugirió el itinerario, modestamente propuesto a mis oyentes en memorables clases, en la ciudad de La Plata, años ha por supuesto.

En fin, el volumen no ha evitado ni podía evitar por cierto el Ersatz *(sustituto) innoble, pergeñado por la ignorancia, la soberbia y la confusión malignas, según la historia de tantas duplicaciones funestas, que no son en absoluto patrimonio exclusivo de las riberas del limo porteño. Modelo auténtico y* Ersatz *ridículo, éste en su insignificancia concipiente y en sus falencias filológicas o teológicas, son categorías insoslayables de ese destino evocado; pero sobre todo son confrontaciones, que matan o vivifican, en la misma medida que abren las Fuentes con el rigor de las veneraciones, practicadas durante cincuenta años densos, o cierran sus contornos con la parodia indecorosa de los insipientes.* Sanctos ausus recludere fontes, *podría exclamar con mi maestro Virgilio, al contemplar, des-*

de mi recoleta modestia, la fidelidad guardada, la esencia asumida, la figura exultante en el symbolo absoluto. Se ha cumplido pues en todos sus términos un breve ciclo, no exento de misteriosas resonancias, ni de herencias contradictorias.

Ahora bien, una segunda edición como la que ahora presenta un nuevo editor, por estímulo de muchos discípulos y amigos, afronta otras circunstancias, difíciles de perfilar en un prólogo, necesariamente restringido. Ese perfil pues será interesante y laboriosa forja del nuevo lector, que en tiempos de mayor tiniebla, en medio de una conmoción orgiástica que brota de los templos, las cátedras, las pantallas de las sombras funestas, podrá sentir la nostalgia hesiódica de las Musas, el hymnein *perikhorético de nuestro reino lyrico, el mysterio compartido de la cultura agapística, o definirá por imprecisos rasgos congruentes la cultura del ocio en el symbolo sagrado.*

Readquirirá el libro, modesto en su reclamo y en su porte, un significado totalmente nuevo, pues se tornará delgado amparo en la contradicción de las ruinas, para otras generaciones exiliadas en territorios inhóspitos, para otros sedientos, excluidos de las Fuentes, que el título evoca no sin intención recapitulatoria: las "fuentes" que se hacen Fuente, *la fuente que se hace* Fonte, *la Fonte que redimensiona la Noche Sagrada joánica y hölderliniana.*

Fue esa meditación la que convenció al autor, requerido sin ambages por aquellos estímulos generosos; y la renuencia, mantenida con rigor por años contradictorios, se replegó por designio de una justicia más alta. Espero que este segundo ciclo de su fatum *haga resplandecer el intacto reino del saber inabolible, sin negar la precaria dimensión de mis recaudos humanísticos, sólo fiel al mandato de las Musas Olímpicas, sólo audiente del Logos Teándrico y de su sencilla armonía en un mundo trastornado. C. A. D.* [*ALTA GRACIA, en el verano de 1984.*]

PROLOGO
A LA PRIMERA EDICION

I

Este libro es fruto de la actividad intelectual en el Centro Platense de Estudios Universitarios, *creado en 1956 por un grupo de jóvenes, ansiosos de profundizar los más importantes problemas que atañen a la mente cristiana, hoy y aquí. En el marco de ese centro —y de una soledad sin horizontes, como cuadra en esta tierre noble corrompida por filisteos y fariseos— debí proseguir la tarea de investigación y docencia humanística, después que fui ignominiosamente excluido de mi cátedra universitaria, por una coalición de siervos de una y otra ribera. En esa soledad, he proseguido, sin declinaciones ni traiciones, y estimulado por esta añoranza juvenil de una inteligencia fuerte, en una patria fuerte, la ruta de indagación y explicación del mundo antiguo; el penoso trabajo de apropiación de las mejores fuentes e instrumentos; el análisis crítico de lo que para mí resulta válido en la mente moderna; en fin, la filial aceptación de un itinerario, no siempre gozoso, dentro de mi tierra y de mi patria.*

La actividad en el Centro de Estudios *ha sido múltiple,*

y creo que fecunda. Desde 1958 hasta el presente he procurado inducir a los jóvenes a munirse de los verdaderos instrumentos de investigación humanística —es decir, las lenguas antiguas y modernas—; a asimilar el método de la filología *clásica, en cuanto ella puede fundar el ámbito de una universalidad que nunca existió en nuestro medio; a concebir la posesión fontal del mundo griego, como principio de la vertebración espiritual y nacional; y a estudiar los principales problemas que plantea la mente cristiana en esta su crisis del siglo XX, particularmente en Hispanoamérica. Debo comprobar, no sin cierta melancolía, que el avance del "progresismo católico", y lo que con mayor propiedad podría llamarse "judaización del cristianismo" constituye el principal obstáculo en esta ímproba tarea, en la que los fundadores y amigos del* Centro de Estudios *han dado pruebas de inalterable consagración y fidelidad intelectual. Conviene puntualizar sin embargo que el ambiente intelectual en esos medios cristiano-católicos judaizados pone en peligro simultáneamente la subsistencia de la Iglesia y la subsistencia de la Nación. El* Centro de Estudios *ha pretendido desde sus comienzos plantear con rigor estas trágicas circunstancias y preparar a aquéllos que habrán de enfrentar, en los años venideros, los resultados* doctrinales y prácticos *de esta quiebra fundamental.*

Desde 1958 ha sido posible examinar, en sucesivos cursos, de variada extensión y complejidad, una serie de temas fundamentales: el Humanismo frente a la ciencia y la cultura; *el* Sentido de la palabra; *la* Significación de la Historia; Humanismo: fuentes y desarrollo histórico; Introducción a la cultura católica, *etc. Es propósito de los jóvenes, miembros de esta auténtica universitas peregrinante, publicar esos diversos cursos ya dictados, con lo cual se completaría un ciclo de indudable significación intelectual.*

Ha sido mi primera preocupación enseñar a amar a Homero, Píndaro y Virgilio; a releer a Platón y a Aristóteles, según la inteligencia crítica de la lectio moderna; a venerar la tradición de los antiguos maestros y doctores y a redescubrir el sentido viviente de la Iglesia, por debajo del polvo multisecular que la cubre y al margen de las contradicciones mortíferas del pensamiento progresista; a preferir y amar el rostro concreto de la tierra materna, de la patria intransferible, para realizar con ella un acto fundacional, que sea verdadera obra de arte por sus instancias creadoras y por su contextura interior. Recordamos con ello la sentencia ciceroniana (de re pub. *I.7.12 ed. Ziegler):* neque enim ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas *(pues en realidad no hay ninguna cosa en la cual la virtud humana se acerque más al numen de los dioses que el hecho o de fundar ciudades o de conservar las ya fundadas).*

II

El tema de este curso (1963), ahora publicado, versó sobre Las Fuentes de la Cultura. *Lleva además como subtítulo,* Estudios de las formas simbólicas, *con el propósito de circunscribir el desarrollo, dentro de los temas generales que explicamos en nuestro curso de 1960, denominado* Introducción a la Cultura Católica. *En esa ocasión pasamos revista a las diversas* "fuentes" *de la Cultura Católica, al significado de su desarrollo histórico y al problema que plantea la actual situación de las mismas, con particular referencia a Hispano América. Este curso de 1963 está consagrado a desarrollar con mayor extensión y profundidad el primer punto de aquel temario, es decir, "el culto como fuente de la Cultura".*

Debemos explicar brevemente el título de este curso. Desde el siglo XVIII el predominio del racionalismo ha ocultado el problema de las fuentes de la Cultura y el significado de las formas simbólicas, en su relación con la vida religiosa, artística, humanística. Ese racionalismo ha desarrollado la razón como vehículo del dominio sobre el mundo, y ha originado el saber tecnológico, como un saber que atrofia al hombre. Al mismo tiempo ese racionalismo ha impedido entender el verdadero sentido religioso de la antigüedad, por ejemplo, en el caso de la mitología griega, o del ámbito preternatural que envuelve a la Edad Media.

Podemos afirmar que esta orientación del saber racionalista-tecnológico, ha velado el verdadero contenido de la cultura, desde un doble punto de vista: desde el objetivo, *o creativo de la cultura; y desde el ángulo de la participación en ella, o sea, su nivel* subjetivo.

Este desenvolvimiento se ha visto agravado en el panorama del hombre contemporáneo. El hombre del siglo XX difícilmente llega a comprender que la "cultura" es algo más que razón, "racionalista y tecnológica", que la "cultura" se origina, se transmite, se recrea o se participa en fuentes de mayor significación que la "razón".

Finalmente el equívoco se ha agravado ante la difusión de medios e instrumentos que dificultan —e incluso imposibilitan— el acceso a las verdaderas fuentes, o impiden su normal operación o eficacia. Esos instrumentos han consolidado el proceso de cuantificación *de la inteligencia y del espíritu; precisamente todo lo contrario de lo que era propio del* antiguo *o del medieval. Ahora cultura está en relación con la "imagen", en su más crudo sentido material; antes en cambio era un ámbito de* contemplación. *La imagen racionalista-tecnológica se agota en ella misma; el "símbolo" en cambio nos trasciende y nos obliga a un acto dinámico para "comprender" la realidad.*

Precisamente el fracaso de las corrientes pedagógicas modernas ha despertado un ansia de renovación, que pretende asumir la "razón" para transfigurarla. En este sentido debemos revisar todas las tendencias positivistas de los dos últimos siglos, y en esta tarea probablemente llegaremos a la conclusión de que para cambiar este mundo moderno, para hacerlo "progresar" en el nivel del espíritu, se hace necesario retornar a aquel pasado antiguo y medieval.

En América Latina, las fuentes de la cultura cristiana han dejado de tener vigencia y aunque ello no significa, en modo alguno, la caducidad de la Iglesia —que puede subsistir a pesar de esta situación— sin embargo el problema se plantea para los pueblos, o las naciones, o para la tarea temporal del hombre. La mente católica no está vigente entre los argentinos, porque no funcionan las "fuentes de la cultura", y porque un falso racionalismo religioso, unido hoy a un progresismo sin interioridad, impiden la manifestación de la verdadera cultura. Nuestro propósito se orienta también a aplicar las conclusiones de nuestros temas al panorama concreto de Hispano América y en particular de la Argentina.

CAPITULO PRIMERO

I

1. Para entender la diferencia profunda entre "antigüedad" y "modernidad", entre la "interioridad" del hombre antiguo y el "progresismo" del hombre moderno, es preciso plantearse el problema en sus raíces, a fin de describir adecuadamente la contextura de la mente antigua. Esta contextura se expresa en el conocimiento simbólico, que distinguimos del conocimiento meramente racional. Comencemos por mostrar la ubicación de esto que llamamos "conocimiento simbólico".

2. Partiremos para ello del problema del conocimiento o visión de Dios por la inteligencia creada. En el *Nuevo Testamento* encontramos textos aparentemente contradictorios, como estos dos: "contemplaremos a Dios tal cual es" (I *Joh.* 3.2); y "nadie ha contemplado jamás a Dios" (I *Tim.* 6.16). Estos textos dieron origen en el desarrollo doctrinal del pensamiento cristiano a diversas posiciones y consideraciones, primero en los padres griegos y luego en la elaboración doctrinal que culmina con Santo Tomás.

3. Para resolver la "aporía" o dificultad que trató primero en la *Summa contra Gent.* III. 51-54-57, y luego en la *S. Th.*

l. q. XII, S. Tomás distingue entre "cognoscibilidad" de Dios y "comprehensibilidad" de Dios. En el art. 1 de dicho cuestión XII, afirma S. Tomás que una inteligencia creada puede conocer a Dios. Después de proponernos las dificultades, derivadas del texto bíblico y de la tradición patrística griega —especialmente S. Juan Crisóstomo y Dionisio el Areopagita— S. Tomás fundándose precisamente en el texto de I *Joh.* 3.2, citado antes, concluye: *constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam*; y al responder a las afirmaciones de Dionisio y S. Juan Crisóstomo sostiene que ellas se refieren a la "visión de comprehensión": *utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis.* (q. XII, art. l, *ad primum).*

4. En el art. 7 de la misma "quaestio" XII, titulado *"utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant"*, S. Tomás concluye que aunque se lo puede conocer *per essentiam,* no se lo puede comprehender, ya que Dios es infinito y por ende jamás se lo podrá conocer perfecta y totalmente: *impossibile est quemquam creatum intellectum illam (sc. divinam essentiam) comprehendere, et ipsam cognoscere quamtum cognoscibile est.* Al desarrollar luego los argumentos de su conclusión, S. Tomás explica qué se entiende por *comprehendere,* del siguiente modo: *illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem congnoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile.* Es decir la *"visio comprehensionis"* es un conocimiento total y perfecto, que conoce todo lo que puede conocerse acerca de una realidad. Y esto sí es imposible respecto de Dios. La "aporía" se resuelve pues ordenando los textos bíblicos y las sentencias de los Santos Padres, unos en la *visio cognitionis,* y otros en la *visio comprehensionis.*

5. Pero el problema puede ser trasladado a la situación de la inteligencia encarnada, y ya no con respecto a Dios, sino a las cosas creadas o al mismo hombre. Santo Tomás parece afirmar que el hombre puede tener, de las cosas visibles, *conoci-*

miento y comprehensión (sin limitación); en cambio de lo divino sólo puede tener conocimiento, aun en la visión beatífica. En cambio, algunos S. Padres habían negado incluso el conocimiento perfecto de las cosas. (Para todo este problema debe consultarse Vladimir Lossky, *Vision de Dieu,* Delachaux et Niestlé 1962).

6. Hay algo que no está claro sin embargo. ¿Es posible la comprehensión —es decir, el conocimiento total y perfecto— de las realidades visibles? Si la comprehensibilidad se refiere a la última razón de las cosas, pareciera que la inteligencia mide todo lo que es mensurable en la creatura visible. Si suponemos en cambio que la diferencia entre *visio cognitionis et visio comprehensionis* se aplica a todo conocimiento humano, podríamos ubicar entonces el conocer simbólico. En efecto, para el hombre hay respecto de las cosas —y por supuesto respecto de Dios— un margen de conocimiento por comprehensibilidad, al que no se mide totalmente y que nunca se agota. En el ámbito que se abre pues entre "conocimiento" y "comprehensión", operaría el "conocimiento simbólico".

7. Por ello, el conocimiento simbólico, como *visio comprehensionis* trata de asir el último fondo misterioso de las cosas en el aquí. Por ejemplo, las hojas del otoño se vuelven doradas: pero ese dorado no termina en lo físico, ya que su explicación última invade un ámbito de misterio. Ahora bien, si respecto de las cosas visibles se opera este hiato que es necesario salvar por medio del "símbolo", cuánto mayor será la exigencia del símbolo para conocer los *invisibilia Dei;* y qué instancia nueva se abre además en el conocimiento beatífico, y luego en la transfiguración total del hombre. Por ello el conocimiento simbólico se inclina hacia el lado de la *visio comprehensionis,* ya sea de los *visibilia Dei,* ya de los *invisibilia Dei;* ya de la gloria en la transfiguración escatológica. La vida bea-

tífica será por ello un continuo y ascendente conocimiento simbólico, apoyado si así puede decirse en el conocimiento *per essentiam* (visio cognitionis), pero que tiende a medir lo inmensurable según la *visio comprehensionis*. El conocimiento simbólico no es entonces un conocimiento *per essentiam*, sino un "itinerario" por la comprehensibilidad.

8. Este problema fue retomado por algunos teólogos jesuitas del s. XVII. En la controversia que se originó a propósito de la conciliación entre "patrística" y "escolástica", algunos parecieron afirmar la comprehensibilidad de Dios, en una especie de intelectualismo sin traba. Ello sería característico de la mentalidad barroca. Encontraríamos aquí probablemente uno de los antecedentes más importantes de la mentalidad cristiana occidental post-tridentina: el racionalismo del barroco, inclinado al *dominio*, pero cuyos orígenes arrancan de una pretensión de cognoscibilidad en el sentido de conocimiento "total y perfecto". Y esto habría originado paulatinamente la muerte del pensamiento simbólico, y por ende la declinación del sentido del misterio cristiano. Es precisamente en esta coyuntura donde se inicia la mentalidad hispanoamericana. (Para esto cf. mi *Argentina Bolchevique*, La Plata, 1960, cap. II: *La quiebra del hombre barroco*).

9. El conocimiento simbólico se inclina a recorrer las zonas de la comprehensibilidad, se orienta a penetrar el orden del misterio. Y al penetrar este nivel aparecen los caracteres "operativos y creativos" del espíritu humano, en la medida en que los "símbolos" son creaciones del hombre que expresan su íntima tensión y su "itinerario" por la "comprehensión". Y en este sentido el conocimiento simbólico, operativo, por *visio comprehensionis*, se distinguiría del conocimiento dialéctico, abstracto, *per essentiam*, por *visio cognitionis*. Adelantemos desde ya que el conocimiento simbólico por excelencia es el *culto* de

la *Iglesia*. Y por ello la primera fuente de la Cultura Cristiana es el *culto*, y no la filosofía o la teología. Por ello además depende del *culto el sentido del misterio cristiano*, y de sus efectos en el orden temporal, todas las obras del hombre, incluso las de una *política cristiana*. Estos problemas se verán con mayor claridad a lo largo del curso; por ahora interesa subrayar que *ni siquiera un conocimiento dialéctico teológico puede mantener la vigencia del sentido del misterio cristiano, si el culto cesa de ser "la" fuente.*

10. Trataremos de exponer ahora la naturaleza del conocimiento simbólico, a fin de que se destaque su diferencia con el "dialéctico". Cuando hablamos de conocimiento, comúnmente se entienden tres cosas:

a) La estructura del conocimiento, es decir la relación entre sujeto y objeto, tal como la estudia una "teoría del conocimiento".

b) Conocimiento como elaboración intelectual dada, es decir, el punto de vista *objetivo*.

c) Conocimiento como estado del sujeto, el nivel de su conciencia, etc., es decir, el punto de vista *subjetivo*.

11. Pero estos tres puntos de vista no agotan el problema del conocimiento. Habría un cuarto punto de vista, que por comodidad llamaremos el del *desarrollo histórico*, es decir, como se ha dado concretamente en la historia de la humanidad; y en este sentido nos encontraríamos con que lo *dialéctico* viene en un segundo momento, ya que el primero corresponde al *conocimiento simbólico*. En otros términos, aplicando las distinciones del desarrollo precedente, el hombre primitivo o el hombre antiguo ha estado inclinado a la "comprehensión", a aprehender el lado misterioso de las cosas. Subrayamos que encontramos en estos caracteres la posibilidad de entender la diferencia entre "antigüedad" y "modernidad" como algo más

profundo que la sucesión temporal. Este es un asunto de gran importancia, por cuanto la connotación "progresista" de la mente contemporánea impone ciertas restricciones a la comprensión de la antigüedad, y cree que el contexto del conocimiento simbólico ha perimido con el hombre antiguo.

12. Ya en el s. XIX, cuando comenzaban a insinuarse las graves consecuencias del racionalismo, hubo algunas voces que señalaron la incongruencia del criterio progresista. Por ejemplo, el filósofo alemán Schelling, de quien voy a leer un breve texto que resume bien esta cuestión. Advierto que he de volver más adelante sobre alguno de estos problemas, aludidos momentáneamente aquí. Dice así Schelling en su *Philosophie de la Mythologie* (trad. francesa, Ed. Aubier, Vol. I, págs. 288 y sigs.): "Uno de estos axiomas proclama que toda ciencia, "todo arte, toda cultura del hombre han tenido comienzos "sobre manera indigentes (...). Se nos podría objetar que no "se puede atacar este axioma, sin atacar al mismo tiempo el "gran principio, considerado casi sagrado, del *progreso con-* "*tinuo* del género humano... Contrariamente a lo que se pien- "sa, este movimiento no se efectúa de lo pequeño a lo gran- "de, sino más bien es lo grande lo que constituye el comien- "zo... Para no usar vanas palabras, al hablar de la antigüe- "dad se debe reconocer que ella se constituye por *un princi-* "*pio que le es propio*... Entonces se advertirá que esta mis- "teriosa antigüedad estaba sometida a leyes y poderes dife- "rentes de los que dominan nuestro tiempo, y esto en un "grado tanto más elevado, cuanto más se remonta en el pa- "sado".

13. En el s. XX tenemos dos grandes representantes de esta concepción de la antigüedad: René Guénon, en la línea de un conocimiento de la *tradición que se degrada*. De Guénon debe leerse, por ejemplo, *El reino de la cantidad, o el Signo*

de los tiempos, obra cuyo doble título sintetiza muy bien el análisis de la "modernidad". El otro representante es un helenista alemán Walter F. Otto, gran investigador de la religión griega. De entre sus libros menciono, por su importancia: *Theophania (El Espíritu de la Religión Griega),* Rowohlt Hamburg, 1956; y su obra póstuma, *Die Wirklichkeit der Götter (Von der Unzerstörbarkeit Griechischer Weltansicht).* Rowohlt Hamburg, 1963.

14. Tanto Schelling, como Guénon y Otto, conciben la antigüedad como un *todo,* donde el conocimiento humano tiene caracteres inconfundibles, que nosotros resumimos con el término "simbólico"; de este *todo* se ha marchado hacia las *partes;* de ese estado de *concentración,* hacia un panorama de *disgregación.*

15. Ahora bien, desde el punto de vista del *desarrollo histórico,* podemos discernir en el conocimiento las siguientes etapas. Advierto desde ya que su distinción es un requisito del análisis que intentamos, pero que no configura una serie de compartimentos estancos. He aquí las etapas:

a) conocimiento profético
b) conocimiento mítico
c) conocimiento poético
d) conocimiento dialéctico-poético.

16. Con posterioridad a ese desarrollo, aparecerá el conocimiento dialéctico, deductivo, *per essentiam,* que a su vez será seguido, por lo menos en la historia Occidental, por el conocimiento *tecnológico, que caracteriza* la modernidad. En otros términos, el conocimiento simbólico como *visio comprehensionis,* propio del hombre antiguo, comprende aquellas cuatro etapas enumeradas precedentemente; luego viene el conocimiento dialéctico, discursivo, que también forma parte del hombre antiguo en la *medida en que integra* el proceso de aquel todo, que dice Schelling; pero que comienza a ser moderno

en la medida que mata o elimina el conocimiento simbólico, y más aún en la medida que provoca la aparición del racionalismo tecnológico, por una *degradación* de la inteligencia. Ahora bien *la concepción progresista* es una *consecuencia* de la ruta seguida por el conocimiento dialéctico, y en última instancia una consecuencia de la pérdida del *pensamiento simbólico,* particularmente en el ámbito de la cristiandad. Pero podrá advertirse por lo que señalé más arriba al hablar de la relación entre *culto y conocimiento simbólico,* que éste podría revivificarse en la medida en que funcione la *fuente* que sostiene la vigencia del *misterio cristiano.* Y tal vez nunca como ahora esa restauración está anunciada por el hambre de los hombres, inquietos por la muerte que difunde una razón de puro dominio: me refiero precisamente al hambre de misterio, en un siglo en que el conocimiento *tecnológico* está destruyendo el ser del hombre.

II

4. Tratemos de seguir un poco más adelante, estudiando los caracteres del conocimiento simbólico en sus distintos momentos o períodos. Pero antes es preciso subrayar un concepto fundamental, que queremos dejar en claro: el conocimiento simbólico no niega el otro, no está en oposición a él, no está excluyéndolo; por el contrario, lo asume y lo supone. Pero también es preciso subrayar que la existencia del conocimiento dialéctico o discursivo-racional (o filosófico en el sentido estricto del término) no supone de suyo, por su ejercicio, la existencia del conocimiento simbólico. Tampoco lo puede destruir, eliminar o negar. Por una especie de desarmonía, puede debilitarlo, con lo que perecen o se atrofian ciertas capacidades operativas del espíritu, que en el conocimiento simbólico en-

cuentra su campo apropiado para la manifestación creadora. Mientras el conocimiento *filosófico* sería un conocimiento conceptual-estático, el conocimiento *simbólico* sería un conocimiento dinámico-operativo-creativo, que está como completando y suponiendo el otro. Esta aclaración es muy importante, ya que por lo común, cuando se habla de este tema, se supone que se destaca el valor del conocimiento simbólico negando el otro. No lo negamos; lo ubicamos, lo explicamos; y utilizamos esta gama, esta escala, con el propósito de tener un panorama más completo de las posibilidades del espíritu, en general, y concretamente, del espíritu encarnado que es el hombre.

2. Ahora bien; vamos a estudiar brevemente, por separado, cada una de estos grados. Y luego comentaremos un texto de S. Buenaventura, sobre el conocimiento simbólico. Con eso estaremos en condiciones de explicar qué es la *antigüedad*, y en qué se diferencia lo antiguo de lo moderno.

3. El conocimiento profético es el conocimiento de las "ultimidades", es decir, de aquellas que se refieren al principio absoluto de lo humano y de las cosas en general, y de aquello que se refiere al fin absoluto de lo humano y de las cosas en general. Ese conocimiento aplicado al principio o al fin, ése es el conocimiento profético. Porque el principio o el fin, constituyen por así decir, la manifestación acabada del misterio. Y por lo tanto el conocimiento humano no tiene acceso a ese principio o a ese fin, con las categorías normales del conocimiento racional, poético, mítico o cualquier otro; es decir, ese carácter del conocimiento profético es absolutamente propio y no puede ser traducido a otro lenguaje. Es, por lo tanto, el conocimiento propio de la Revelación que se refiere al principio y al fin de las cosas. De allí que el principio —que está en el *Génesis*— y el fin —que está en el *Apocalip-*

sis—, son la manifestación acabada del conocimiento profético. Acá "profético" no quiere decir, ni exclusivamente ni principalmente, la visión de lo venidero, aunque no excluye esa noción. Aquí profético señala el conocimiento de las *ultimidades,* en el sentido de que son las causas últimas de las cosas en su principio y en su fin, tal como los vemos en el lenguaje de la revelación, en el Génesis y en el Apocalipsis.

4. Hay una consecuencia fundamental que debe ser sacada de esta premisa: es absolutamente vano querer traducir el lenguaje bíblico del *Génesis* a un lenguaje científico racionalista. No se puede. Y además el famoso asunto de la conciliación de la fe y de la ciencia resulta entonces puramente exterior, o es un problema que existe para aquel espíritu o inteligencia, que está como trunco respecto de aquellos elementos que le permiten entender el lenguaje de la revelación en su modo propio, y pretende entenderlo desde el ángulo del conocimiento científico racionalista. Quiere pues traducir los dos o tres o cinco primeros capítulos del *Génesis* a un lenguaje de manual geológico, biológico, psíquico, donde se le explique bien qué es eso de la Creación del Hombre y de la Mujer; pero esto es imposible, porque el lenguaje y el conocimiento proféticos son intraducibles al orden del conocimiento científico, ya que corresponden a un nivel en el que el conocimiento científico no tiene acceso. Por eso llamamos a ese nivel el de las *ultimidades.* Tampoco tiene acceso el conocimiento filosófico, porque no es ése su objeto, según veremos después.

5. Por lo tanto la circunstancia de que se pretenda traducir el lenguaje de la Revelación Bíblica, es decir, el lenguaje profético, a un orden científico-racionalista, implica dos cosas: o la caducidad de la Fe, o la incapacidad para entender en su sentido propio el lenguaje profético. Se pierde la significa-

ción profética, y entonces se pretende hallar un sustituto. Ese proceso, el de pretender traducir el lenguaje de la Revelación al orden científico-racionalista, procede del siglo XVII y XVIII, cuando a causa del desarrollo del racionalismo europeo y del llamado Iluminismo, se erige la razón como luz Absoluta, capaz de indagar todos los niveles o de expresar en su lenguaje propio lo que antes estaba en el lenguaje de la Revelación. Ese desarrollo del siglo XVII y XVIII continúa aún hoy en las tendencias del llamado evolucionismo cristiano, que pretende equiparar una supuesta solución científica y aun teológica, referida al ser y al desarrollo del hombre, con el texto de la Revelación Bíblica, hallando en éste los fundamentos de esa supuesta teoría evolucionista. Pero eso es un sofisma, un verdadero sofisma. Es imposible, absolutamente hablando, que el evolucionismo cristiano como una descripción racionalista-científico-teológica del desarrollo y ser del hombre pueda encontrar fundamento en el lenguaje profético de la Revelación.

6. Lo mismo pasa con el tema del fin del mundo o del *Apocalipsis*. Es el mismo problema pero trasladado a las cosas. El fin de las cosas en el lenguaje de la Revelación preséntase con un doble aspecto, con el aspecto de un juicio y con el de una transfiguración. Juicio y transfiguración son los dos elementos fundamentales de este conocimiento profético de las últimas realidades, del fin último de todas las cosas creadas. Pero juicio y transfiguración no pueden corresponder a una apreciación científico-racional-filosófica, o como ustedes quieran decir. Es un modo profético en el sentido explicado, funciona como Revelación que se manifiesta al hombre. Es decir, es "re-velación", le "*revela*" al hombre. Porque si pudiera ser trasladado al nivel del lenguaje racional-científico, no "*revelaría*", cesaría de ser revelación. Esto no significa des-

de luego que en el lenguaje de la Revelación no haya un "elemento inteligible", porque si no lo hubiera no sería conocimiento. Quiero señalar que su objeto, eso que llamamos "ultimidades", está en un nivel al que no puede alcanzar la reducción racionalista; y en consecuencia la pretensión de hacerlo implica *degradar* la Revelación.

7. Si describimos brevemente el origen del conocimiento profético y su objeto y desarrollo podríamos hacer el siguiente esquema: el origen correspondería a lo que llamamos la verticalidad "*de caelo ad terram*" (desde el cielo a la tierra). Si el origen del conocimiento profético es *de caelo ad terram*, su nivel resulta inaccesible al planteo científico. Su objeto y desarrollo serían el decurso horizontal "*a principio ad finem*" (desde el principio hasta el fin). Tendríamos pues dos coordenadas: una, es decir, la vertical, que explica su origen; y otra, la horizontal que implica el objeto de este conocimiento y el desarrollo que asume. Pero sobre todo son el *principio y el fin* los que contempla este conocimiento. Naturalmente que por el solo hecho de contemplar "este" principio y "este" fin, no está negada la *verticalidad*; queremos decir, en otros términos, que el conocimiento profético está ejerciéndose siempre y no caduca, o por lo menos permanece en ciertas instancias que le competen. El conocimiento profético existió en la Revelación del Antiguo Testamento, es decir, se ejerció en la la línea de los Patriarcas y de Abraham hasta su culminación con la llegada del Mesías. O sea el conocimiento profético se ejerció en el ámbito de los judíos. Pero ha cesado allí, aunque no ha cesado su *existencia*, porque se ha trasladado al ámbito de la *Iglesia*. El conocimiento profético que se ejercía en esa interacción vertical-horizontal desde los Patriarcas, pasando por la historia inicial de Abraham, hasta S. Juan Bautista, ese conocimiento caducó en *el pueblo ju-*

dío. Por eso el pueblo judío cesa de ser pueblo elegido en la medida en que caduca el conocimiento profético, que lo distinguía. Pero se transfiere a la Iglesia y sigue subsistente en el ámbito de la Iglesia. En cambio en el marco del judaísmo, el conocimiento profético tiene su corrupción: el legalismo judío, la legalidad judaica. O el materialismo judío. Representados por dos sectas que actúan hacia el fin del profetismo judaico: *los fariseos y los saduceos.*

8. Como consecuencia de esa corrupción el judaísmo es incapaz de entender la "ultimidad última", que es la presencia del Salvador. Más última que todas las ultimidades. ¿Para qué ha servido pues todo el conocimiento profético, si frente a la "última de las ultimidades" no la reconoce? Esta es la grave situación que plantea la historia del pueblo judío, esta es la "aporía" implícita en el carácter mismo de este conocimiento, en su modo de vincular lo temporal y lo eterno, aun al margen del judaísmo.

9. Fariseísmo es la "legalidad", y saduceísmo el "materialismo". En cierto modo esta alianza se repite en los tiempos modernos, porque el racionalismo de que hablábamos pretende una especie de "orden absoluto legal, de la razón" que lleva a una suerte de materialismo. Estamos hoy en pleno s. XX bajo el dominio de fariseos y saduceos, es decir, de "legalistas" y "materialistas". Esas dos orientaciones invaden el pensamiento cristiano y provocan a su vez una corrupción del "profetismo" en el marco de la Iglesia (conviene confrontar el libro de A. Neher, *L'essence du profetisme*. París, 1955). Se podría hablar entonces de una "judaización" del pensamiento cristiano, en la medida en que éste abandona el profetismo del N. Testamento.

10. El conocimiento mítico implica el tránsito del hombre por el politeísmo. Y aquí hacemos dos advertencias. Primera:

el esquema general de todos los libros de historia, aun de libros cristianos, donde se afirma que el hombre comienza por una contemplación de la Naturaleza, y después empieza a imaginar muchos dioses, y de ahí concluye en un solo dios, ese esquema no coincide con la historia de la Humanidad. Primero es la contemplación del Dios único. No nos fundamos en el hecho de la Revelación, sino simplemente en ciertos elementos propios del espíritu mismo. Luego viene una segunda etapa, que procede como de una especie de cataclismo, y provoca la ruta por el politeísmo.

11. Ahora bien, el conocimiento mítico corresponde al tránsito del hombre por el politeísmo.

12. La segunda advertencia: el politeísmo no fue un mal absoluto. Fue un bien en orden a recuperar una más completa percepción de lo divino. Y en este aspecto los libros plantean mal el problema. Desde este punto de vista, ese politeísmo implica muchos elementos contradictorios que están dentro de él y que no podemos analizar exhaustivamente. Por ahora pretendemos subrayar en el politeísmo, es decir, en el conocimiento mítico, la posibilidad de afirmar el lado cognoscitivo de lo humano respecto de lo divino. Y aquí estamos frente a otra "aporía" histórica, que es difícil de resolver.

13. ¿Cómo, si la Revelación se funda en el conocimiento profético, y si esa Revelación culmina en la historia del pueblo judío, con la figura del Salvador, por qué la Revelación plena del Nuevo Testamento se difunde en los pueblos greco-romanos, y en el pueblo judío encuentra cerradas las puertas? ¿Por qué es esto? ¿Por qué el ámbito de los pueblos llamados paganos, y del paganismo greco-romano, resulta la tierra propicia para la semilla? ¿Y en cambio, en el orden del pueblo judío, encuentra la piedra, o más aun la Cruz? Esta dificultad, como la anterior, a propósito del fariseísmo y saduceísmo,

tendría un elemento explicativo en *el desarrollo del espíritu griego* como encuentro de lo divino por la ruta del conocimiento mítico.

14. El conocimiento mítico corresponde al tránsito por el politeísmo. Pero ese conocimiento entonces no es una mera fantasía novelesca. Tal conocimiento pretende entender y expresar el vínculo de lo divino y de las cosas visibles, a su modo. No como el profético, en que, por razón de la Revelación, se conoce verdaderamente el orden del "misterio", sino por un contacto directo entre el espíritu del hombre y las cosas. Para poner un esquema semejante al anterior, este conocimiento mítico tendría también su verticalidad. Y esta línea vertical sería inversa a la anterior, sería "ex terra ad caelum". Su origen no es la Revelación; su origen es la fecundidad que brota del vínculo entre el espíritu y la naturaleza. Pero su término, su ámbito y su búsqueda es el conocimiento de lo divino. Por eso es "ad caelum". Y por eso en esa dinámica, del conocimiento mítico, el hombre *se prepara* para entender el Misterio de la Revelación.

15. Este esquema pretende subrayar la diferencia de origen. En cuanto a la coordenada horizontal, está dada por lo que llamaríamos lo cósmico. No se trata pues del "principio" ni del "fin", envueltos en la bruma del misterio; interesa lo que está dado aquí, en un "aquí" que *también* está envuelto en el misterio. El asunto, objeto o tema de la creación de Adán no está en ese "aquí"; o el asunto y tema del "juicio y transfiguración" de las cosas tampoco están "aquí"; en cambio las cosas están "aquí". Y a este ámbito nos referimos con el término *"cósmico"*, en el sentido de las realidades visibles que tienen una armonía intrínseca, que el conocimiento mítico pretende indagar, descubrir o expresar. Ahora bien, así como en el orden del conocimiento profético y de su ejercicio y ela-

boración, discernimos una historia que a través de los patriarcas, se perfecciona en la historia del pueblo judío y llega hasta aquella "aporía", también en este ámbito del conocimiento mítico, hay una historia, hay una "estirpe elegida". No todo lo mítico de la humanidad es igual, no es lo mismo el conocimiento mítico de los guaraníes que el de los griegos, el de los hindúes que el de los romanos. En otras palabras, hay una jerarquía, en el sentido de que el politeísmo de los pueblos paganos tiene una distinta valoración. En ese ámbito de conocimiento mítico ocupa la línea fundamental —y a ella nos referimos— el mito greco-romano.

16. Los demás son como líneas degradadas que existen como dependencias, como resultados inevitables, o como Uds. quieran llamarlos; pero no constituyen el resultado verdadero y completo que nosotros podemos estudiar y valorar. De manera que cuando hablamos de politeísmo y conocimiento mítico, nos referimos al politeísmo y al conocimiento *mítico griego*. No de otros, porque los otros no corresponden a este nivel. Son como grados menores, y a veces llegan a niveles verdaderamente tremendos, por el carácter tenebroso de su degradación o corrupción.

17. El conocimiento profético, conocimiento de las ultimidades cuya historia culmina y se concreta en la Revelación bíblica: ése es el conocimiento profético por excelencia. Conocimiento mítico: el conocimiento que deriva del tránsito de la humanidad por el politeísmo, tránsito con las características que dijimos. Y que aunque corresponde a toda la humanidad, sin embargo la línea fundamental en tanto que valor permanente, está dada por el conocimiento mítico del pueblo griego. Es decir: lo mítico griego es lo que constituye el conocimiento mítico por excelencia. Esto es muy importante para entender muchas cosas posteriores en el problema del culto

católico, ya que el culto de la Iglesia va a asimilar aquello que sea asimilable. No de cualquier lado, porque no puede. Lo va a asimilar de allí de donde es asimilable. Por eso, en los debates modernos sobre el problema del culto, quizá no se advierte la verdadera cuestión, cuando se dice... "Y ¿por qué no adoptar en la liturgia católica las modalidades propias de los pueblos africanos?". Lo hemos oído, con motivo del Concilio, repetir muchas veces. El problema debe ser estudiado desde este punto de vista del conocimiento *mítico*.

III

1. El conocimiento poético es "el reino de la musa". Expliquemos brevemente esta afirmación. Existen las cosas; existe un ser que las puede conocer y "expresar", por un vínculo distinto al conocimiento "abstracto" y con una intencionalidad distinta a la del mero "dominio". Esta "expresión" es una re-creación de las cosas, es una coronación de su existencia en la palabra poética (Cf. para este problema, mi trabajo *El Lenguaje Poético*, publicado en la *Rev. de Educación* de La Plata). Este nuevo nivel al que ingresan las cosas, en el conocimiento y en el lenguaje poéticos, recibe aquí el nombre de "reino de la musa", según una interpretación griega. En este reino de la musa, las cosas adquieren una suerte de "transfiguración" que transcurre en el "aquí", no en el fin, como en el caso del conocimiento profético, transfiguración que presumiblemente prepara la definitiva, la escatológica. Por eso para el griego, la poesía o el canto es un acto que completa la realidad, que revela una especie de interioridad o posibilidad oculta en las cosas, y que les otorga un dinamismo y una significación que no tienen de suyo. En una palabra, el "reino

de la musa" es un nivel en el vínculo entre el hombre y las cosas que implica el descubrimiento de un sentido nuevo, la presencia de "realidades" nuevas, que no corresponden ni a la operación del conocimiento profético o mítico, en sentido estricto. Son "realidades", no abstracciones.

2. El conocimiento poético supone la capacidad del hombre de "nombrar" y "transfigurar" las cosas en el "aquí". Y el poeta es en definitiva quien permite a los demás "conocer" esas realidades, más elevadas que la mera existencia cósmica, y más profundas que la mera presencia interior. Por ello el conocimiento poético tiene relación con aquel orden de "comprehensibilidad", que mencionábamos en nuestro desarrollo precedente: asume el trasfondo de misterio, como una objetividad directa, por la existencia de "aquí".

3. El conocimiento poético, por otra parte, es el que permite "comprender" la existencia de las cosas como un orden de relaciones que las hace existir. En esta cuestión, nos regimos con frecuencia por la "opinión" de que primero son las cosas —como entidades sueltas— y luego sus "relaciones". Pero tal vez la verdad esté en la afirmación contraria: las cosas "dependen" de las relaciones. Y aquí aplicaríamos aquel axioma teológico tan importante: *persona divina relatione constituitur*. En el seno viviente de Dios Tripersonal hay un sistema de vínculos, que es inherente a la existencia de Dios. Ese axioma puede trasladarse a otros niveles. En el caso de las realidades visibles implica que hay un estrato más profundo que la mera apariencia fugitiva. Ahora bien, el conocimiento poético penetraría en este estrato y lo descubriría por un acto creativo del lenguaje. Y por ello es más importante, es decir, tiene mayor "realidad" la imagen o la metáfora del poeta, que la descripción positivista de la "cosa". El poeta pues confiere una cierta "comprehensión", es decir un

conocimiento más perfecto que el biólogo, el zoólogo, etc. Pues éstos contemplan por así decir las realidades sueltas y nunca pueden alcanzar aquellas relaciones intrínsecas, misteriosas, que hacen "existir" las cosas mismas. Este conocimiento poético sería un conocimiento "existencial", distinto del profético, en cuanto no tiene relación directa con aquel decurso *"a principio ad finem"*, y distinto del mítico, en cuanto que no depende, esencialmente, del tránsito por el politeísmo. Me parece oportuno aclarar sin embargo que como ya lo sugerí al comienzo, la "distinción analítica" —que es un principio de método— no significa la separación absoluta. En otras palabras, puede haber en un instante dado, en una persona determinada, o en una obra, la unión de "profetismo" y "poesía", o de "mito" y "poesía", o de "profecía", "mito" y "poesía". Pero esta es otra cuestión: corresponde a la "contextura" de las obras mismas, en tanto que "conocimiento" objetivo.

4. Por último, lo que se llama "inspiración", como un vínculo con el mundo divino de la musa, no iguala "conocimiento poético" y "conocimiento profético". Pues aun manteniendo el carácter celeste de esa inspiración —tal como quieren Hesíodo y Píndaro— sin embargo el "objeto" de este conocimiento por "comprehensión" es el mundo visible, el cosmos, en tanto que manifestación del cosmos invisible o *"noetós"*. Por ello la inspiración, sería en todo caso la "moción", pero no el contenido; en cambio en el caso del conocimiento profético es esencial el vínculo *"de caelo ad terram"*, según explicamos ya.

5. Hemos señalado después el conocimiento "dialéctico-poético" y que con mayor precisión debiera ser denominado "dialéctico-mítico-poético". Dentro del desarrollo del espíritu griego, corresponde al tránsito desde el "mythos" al "logos",

y está ejemplificado por figuras muy importantes del llamado "presocratismo". En realidad, sólo a partir de Aristóteles se puede hablar del conocimiento dialéctico, sin aditamentos.

6. El conocimiento dialéctico-mítico-poético, o dialéctico-poético, para ser más breve, intenta un equilibrio entre dos modalidades: la estrictamente poética, con los caracteres ya explicados, y el conocimiento dialéctico-discursivo, en cuanto éste es un nivel de abstracción, que pierde de vista necesariamente el contexto existencial de la realidad. Platón representa acabadamente la posibilidad de un equilibrio entre mito, poesía y filosofía. Sus diálogos serían la expresión de esta forma de conocimiento. Allí lo mítico pretende recuperar la naturaleza del politeísmo como percepción de lo divino; lo poético, redescubrir la contextura eterna del cosmos; lo filosófico, ascender a las ideas universales. Debe advertirse sin embargo que no se trata de una mezcla informe y disparatada, sino de una "actitud" que en definitiva pretende retornar a una unidad originaria. Precisamente Platón procura a través de esta forma de conocimiento dialéctico-mítico-poético, mantener el nexo entre la "visio comprehensionis" y la "visio cognitionis". Por eso un diálogo platónico resulta intraducible a un sistema cognitivo abstracto, tanto como los primeros capítulos del Génesis a un sistema científico-positivista. La lectura de un diálogo debe pues ser una *experiencia* originaria en su contextura infrangible, tal como lo ha querido el maestro; y en la medida que ello ocurra, el diálogo recompone en el lector o en el oyente la unidad originaria del espíritu, restaura su equilibrio, o suscita aquella capacidad de "comprehensión", que se pierde en el esquema cognitivo. Insisto en estas modalidades, por cuanto el problema reaparecerá precisamente en el caso del "culto", como unidad originaria, que

no puede ser sustituida por ninguna sistematización conceptual teológico-filosófica, por importante que sea.

7. Tendríamos finalmente el conocimiento dialéctico-filosófico, en sentido estricto. Considero oportuno recordar dos textos importantes, para circunscribir brevemente esta cuestión. El primero es un texto de Platón. En el libro V de la *República*, en un instante del diálogo entre Sócrates y Glaucón (párrafo 475 b-e) se da la siguiente definición del filósofo: "Pero respóndeme —pregunta Sócrates— cuando se dice de alguno que ama una cosa, queremos decir que sólo la ama en parte, o bien que la ama por entero. —Quiere decir que la ama por entero—. Y entonces diremos que el filósofo es el que desea la sabiduría (τὸν φιλόσοφον σοφίας φῆσομεν ἐπιθυμητῆν εἶναι), no de esta parte, y no de aquélla, sino la sabiduría total (οὗ τῆς μέν, τῆς δ'οὗ, ἀλλά πασης) – Sin duda –...¿Y le llamaremos filósofo a aquel que quiere todas las ciencias con el mismo ardor y que es insaciable en aprender? – Habría según eso filósofos en abundancia, y bastante extraños, porque sería necesario incluir a todos los curiosos de ver y oír que parecen haber alquilado orejas para oír todos los coros y que corren a todas las fiestas dionisíacas, sea en la ciudad, sea en el campo. – Esos no son filósofos, sino en apariencia — ¿Quiénes son a tu juicio los verdaderos? — Los que aman la contemplación de la verdad (Τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας)". Haciéndose eco de este y otros textos semejantes, Aristóteles en el Lib. I de la *Metafísica* define así al filósofo: "Concebimos al filósofo como quien posee la totalidad del saber, en la medida de lo posible, pero sin tener la ciencia de cada objeto particular" (párrafo 982a5). Definición que se completa más adelante con la de la Filosofía, en el mismo lib. I 982b5: "la ciencia teorética de los primeros principios y de las primeras causas", y sobre todo con la defi-

nición de la Metafísica, en el Lib. IV 1003a20: "Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y sus atributos esenciales". En estos textos fundamentales se considera la naturaleza del conocimiento dialéctico-filosófico, o de la cognoscibilidad "per essentiam", como dice S. Tomás. Sin embargo al término de este desarrollo, el conocimiento dialéctico, tal como se da en Aristóteles provoca una nostalgia de aquella unidad originaria, de aquel punto de partida en el asombro primero (Sobre todo este problema conviene consultar el libro de W. Jaeger, *Aristóteles*. Méjico. FCE).

8. "Cuanto más solitario y aislado estoy —dice Aristóteles— más he llegado a amar los mitos". "En el interior de la casa ruidosa, comenta Jaeger, pág. 368, está sentado un anciano, que vive exclusivamente para sí, un eremita para emplear su propia expresión, un yo retirado en su propia intimidad, una persona que en sus momentos felices se pierde en el profundo país de maravillas que es el mito". El propio Aristóteles había ya subrayado en la *Metafísica* (Lib. I 982 b 15): amar los mitos es de alguna manera mostrarse filósofo, pues el mito se compone de cosas que admiran. Jaeger destaca con otros elementos la extraña configuración del último Aristóteles, tan contrapuesta a la que parece surgir de la fría prosa de sus libros. Sin embargo en cuanto se examina con mayor profundidad el carácter del filósofo, se ve que no ha cesado de ser griego, alertado con aquella incomparable lucidez helénica, sin negar ninguno de sus integrantes, pese a que haya desarrollado uno de sus aspectos con una genialidad verdaderamente inalcanzable. Esto explica que en la historia de su propio pensamiento hay un ritmo interno: el ritmo de lo concreto a lo abstracto, pero para regresar a lo concreto. Ese constante ascenso y descenso caracterizó por así decir su forma espiritual, inclinada a configurar un sistema de las causas univer-

sales, pero también atraída por el relieve inconfundible de la realidad, de la *physis*. De aquí nacen las "ciencias" como un resultado del pensamiento dialéctico. En Aristóteles sin embargo hay una armonía, ya que el conocimiento de lo particular y concreto no está separado del ámbito de las causas universales, cuya contemplación funda la sabiduría. Sin embargo, el desarrollo de un saber de "dominio" o "utilitario" es una consecuencia del pensamiento dialéctico-discursivo, última etapa del ciclo "histórico" del conocimiento. En Aristóteles las ciencias no están separadas del saber universal; en realidad son la confirmación de sus principios, mientras que estos principios dan la pauta para proseguir la indagación en la *physis*. Cortado este vínculo, el saber del mundo concreto se limita a un orden de "dominio", que traza la ruta del conocimiento tecnológico, en que hoy nos encontramos. Entre el país de maravillas, que es el mito; la armonía de poesía y filosofía; el equilibrio de ciencia y filosofía, y las terroríficas máquinas de la tecnología moderna hay una distancia inconmensurable. Lo cual no significa en absoluto que haya perimido el conocimiento simbólico.

9. Leamos ahora un breve pasaje de San Buenaventura para ilustrar la modalidad del conocimiento simbólico. Dice S. Buenaventura, al final del cap. II de su *Itinerarium mentis in Deum*: "De esta suerte, las creaturas de este mundo sensible, "significan las cosas invisibles de Dios, en parte porque Dios "de toda creatura, es origen, ejemplar y fin, y todo efecto es "signo de la causa, todo ejemplo, del ejemplar, todo camino, "del fin al cual conduce; en parte por propia representación; "en parte por profética prefiguración; en parte por angélica "operación; en parte por agregada institución. En efecto: "toda creatura es, por naturaleza, cierta efigie y similitud de "aquella eterna sabiduría; pero especialmente lo es aquella

" que en la Escritura es asumida por el Espíritu de profecía " para la prefiguración de las cosas espirituales; más especial- " mente aquellas creaturas en cuyas efigies quiso Dios apare- " cer por angélico ministerio; especialísimamente en fin, aque- " lla que quiso instituir para significar, la cual no sólo tiene " razón de signo, según el nombre común, sino también de " Sacramento". El texto se ubica en la relación entre los *"visibilia Dei"* y los *"invisibilia Dei"*, cuyas fuentes bíblicas están sobre todo en San Juan y San Pablo, tal como puede verse en la misma referencia que hace S. B. en la conclusión del capítulo II. La primera parte del texto es la consideración abstracta o lógica del problema: el vínculo entre causa y efecto, entre modelo y copia, entre fin y camino. En el segundo párrafo, entra el santo a considerar la atadura dinámica entre los *"visibilia e invisibilia Dei"*. En primer lugar, las cosas significan algo por propia representación, es decir, lo que son ellas mismas por su esencia creada; pues toda la creatura visible no entra en una especie de "docetismo", o apariencia de ser. El conocimiento de esa propia representación sería lo que S. Tomás ha llamado, en los textos que adujimos en clases anteriores, la "visio cognitionis". Pero estamos viendo cómo S. B. despliega por así decir niveles de referencia cada vez más altos. Además las cosas significan "por profética prefiguración". ¿Qué es el espíritu de profecía? El espíritu de profecía es, en última instancia, el que permite conocer y hablar de los "misterios" del principio y el fin. Y por eso, la Revelación Bíblica, que habla sustancialmente de esos misterios, toma las cosas visibles, y les hace figurar esas cosas invisibles que no tenemos "aquí", pero que están ya de algún modo "aquí". De modo pues que hay un segundo modo de significación, más profundo que el primero, porque no mantiene la cosa en "su" esfera, sino que le descubre "su" víncu-

lo dinámico. Entramos aquí en la "visio comprehensionis". No se trata sólo de lo que la cosa *es,* sino lo que la inspiración profética le hace decir, en orden al misterio del principio y el fin. Pero tampoco esto constituye un contexto "docético", es decir, "apariencial", o "fenoménico". Son "realidades" de otro orden. Aun hay más todavía, porque las cosas pueden significar por "angélica operación". Sabemos en efecto por muchos testimonios que Dios se manifiesta, desde que existen creaturas, por "ministerio de los ángeles". Los ángeles tienen pues una relación *concreta* con el mundo visible, e intervienen en este mundo, *físico* e *histórico,* con determinadas misiones, que aunque no son "creadoras", en el sentido absoluto del término, son "promotoras", o "demiúrgicas". En otros términos, hay un "dinamismo" del mundo que tiene su razón en esa operación angélica. Las cosas entran pues bajo el ministerio angélico, y de esta manera alcanzan un nuevo vínculo con el orden invisible. Finalmente hay un nivel más alto y admirable todavía. Dice en efecto: "por agregada institución". Se refiere el Santo, según lo puntualiza después, al orden de los Sacramentos, realidades sensibles, pero que son "divino-humano-cósmicas": el pan, el vino, el agua, etc. se incorporan a "una nueva creación". Pues el espíritu de profecía y el ministerio angélico no "recrean el mundo". Lo sostienen como un nivel desde el cual penetran el misterio de la "invisibilia Dei". Pero los "sacramentos", es decir, estos "nuevos misterios" implican el "nuevo cielo y la nueva tierra". Pero S. B. quiere subrayar el hecho de que esta supereminente realidad *se apoya en las cosas visibles.*

10. Tendríamos pues según el texto explicado, cuatro niveles en las cosas visibles que son y significan, en un dinamismo sin término. Precisamente el acceso a esos niveles constituye el desarrollo del conocimiento simbólico, según las ca-

racterísticas explicadas hasta aquí. Ahora bien, la creación entera, el espíritu de profecía, el ministerio angélico, y los signos sacramentales, se concentran, por así decir, en la Iglesia, que asume todos los niveles de la realidad. Pero en la Iglesia el acceso a tal plenitud no se produce ni principal ni exclusivamente por un conocimiento dialéctico, de un teólogo o filósofo; ni por la percepción de un "profeta" o de un "poeta" católico. Tal plenitud se encuentra en el *culto*, que es por así decir el corazón del misterio sacramental de la Iglesia, y el camino para llegar a los "invisibilia Dei" en la economía de la gracia. *El culto es pues el conocimiento de la Iglesia.* Y aquí la expresión *"de la Iglesia"* tiene sintácticamente valor *subjetivo y objetivo.* Es decir, es la *Iglesia que conoce,* y por el *culto conozco a la Iglesia y por ella los invisibilia Dei. El culto es el conocimiento simbólico,* o sea, profético, mítico, poético, dialéctico-poético; y es también la nueva *physis* sobre la que se ejerce el desarrollo del conocimiento dialéctico, el principio de su desarrollo discursivo, y la "fuente" que mantiene el ritmo de la especulación cristiana. La Iglesia, visible e invisible, divina y humana, es "simbolopoiética", es decir, hacedora de símbolos. Y sin esta instancia, no podemos entender nada de las realidades que nos circundan, de la antigüedad que perdura en la operación del culto, o de la modernidad que se clausura, en lo que sería "la propia representación" del conocimiento tecnológico. Esta clausura implica la destrucción del conocimiento simbólico, y naturalmente la destrucción del hombre.

II. Nuestro itinerario nos ha conducido pues no sólo a examinar el desarrollo histórico del conocimiento, según dijimos en las primeras disertaciones, sino también a tener la base para ubicar el *culto,* en la perspectiva que ahora nos interesa. Podría hacerse además una aplicación a la historia de las es-

tirpes en la antigüedad. La raza semítica habría mantenido, hasta su corrupción, el espíritu de profecía; esa corrupción es, según dijimos, la seguridad racional, el legalismo de los fariseos, el materialismo de los saduceos, o sea, la muerte del vínculo profético. En la raza jafética se concretaría la línea del conocimiento mítico-poético, y su corrupción estaría dada por la "idolatría", y la "mitología" como aventura. La raza camítica no habría pues participado en este desarrollo, se habría mantenido como una "masa humana" pasiva a la espera de su incorporación "al misterio de la manifestación histórica". La Iglesia, a su vez, que trasciende las edades y las estirpes, tiene su eón propio, y constituye un pueblo nuevo. A la dimensión de este eón, de este *saeculum*, y a la interioridad de este "pueblo nuevo" corresponde el *culto*.

12. Por lo demás, el conocimiento profético atiende al desarrollo de la historia, como *historia de la salvación*. Su objeto sería entonces el *misterio teándrico*.

13. El conocimiento mítico atiende al desarrollo de la historia como despliegue del *espíritu*. Y aquí esta palabra no tiene un sentido hegeliano sino el significado tradicional: es decir, el de una *creatura*. Su objeto sería la *omnipresencia de lo divino*.

14. El conocimiento poético atiende a las relaciones que hacen existir las cosas, a las cuales *corona con una existencia de glorificación. Pero en estas relaciones el ámbito fundamental que las organiza es la belleza.*

15. El conocimiento dialéctico atiende a la constitución de una ciencia abstracta del Ser, en el sentido aristotélico. Pero esa ciencia mantiene su vínculo, por un lado con la *physis*, por otro lado, con la *theoria*, es decir, con la contemplación de las verdades eternas, cuya primera manifestación es el mismo cosmos.

16. Podemos en fin establecer un nexo que cruza desde lo *profético* a lo *dialéctico*. Entre lo "profético" y lo "mítico" ese nexo está en el elemento *antropomórfico*. Entre lo mítico y lo "poético" está el elemento operativo del espíritu, que partiendo de la *Physis*, agrega una nueva *Physis*, principio de transfiguración en el reino de la musa. Entre lo "poético" y lo "dialéctico" encontraríamos el carácter universal de su significación, el carácter de organicidad, y sobre todo la identidad de origen: el asombro.

17. Estos cuatro niveles además están "en la palabra" y dependen "de" la palabra. Con esto entraríamos en otra perspectiva, que fue objeto ya de un curso anterior sobre *la palabra*.

CAPITULO SEGUNDO

I

1. La "antigüedad" es pues la plenitud del conocimiento simbólico, que cumple la totalidad de su ciclo con el desarrollo del conocimiento filosófico, dialéctico-discursivo. Debe subrayarse sin embargo que este último integra con la etapa que le precede una unidad indisoluble; surge de una riqueza del período arcaico, y encuentra en éste su fundamento y su respaldo. Al mismo tiempo, ese ciclo prefigura con sus características históricas el contexto fundamental de toda culminación especulativa. En otros términos, la "antigüedad", como desarrollo histórico del conocimiento simbólico y como consolidación y sistematización del conocimiento discursivo filosófico, representa al mismo tiempo el ritmo natural del espíritu encarnado, y es en consecuencia la manifestación "ejemplar" del hombre.

2. No existe "antigüedad" sin el ejercicio del conocimiento simbólico; confrontada con ésta, la "modernidad" sería la ruptura y perención del conocimiento simbólico, en tanto que estructura objetiva, cultual, operativa; no perime desde luego en el "hombre", ya que ello lo aniquilaría. Es decir, en otras

palabras, siempre está abierta la posibilidad de un nuevo "ciclo", consagrado a recobrar todas las instancias del conocimiento y la cultura.

3. Fuera pues de la significación cronológica de los términos "antigüedad" y "modernidad", destácase esta otra de carácter absoluto, que es la que consideramos aquí: existe una mente "antigua", cuando están en ejercicio todas las virtualidades del conocimiento simbólico-dialéctico; existe una mente "moderna", cuando, eliminado el sentido "arcaico" del "asombro" (cf. Platón, *Theeteto*, 155d) (Aristóteles, *Metaph.* 982b. 10-15), el espíritu restringe su actividad contemplativa, operativa y creativa al dominio de la razón dialéctica, y por allí al nivel tecnológico del "dominio". Los "símbolos" esclarecedores, que unen los "visibilia" y los "invisibilia", son sustituidos por las "fórmulas", inclinadas a procurar, desde un compartimiento de lo abstracto, el señorío sobre las cosas. En este sentido, hay en la antigüedad mentes modernas (como podría ser, por ejemplo, un Protágoras); y hay en la modernidad, mentes antiguas (como podrían ser, por ejemplo, Schelling o Rilke).

4. Es Platón quien, como siempre, recoge en una expresión densa y profunda este carácter de la antigüedad, cuando en el *Philebo* 16c., dice: "los antiguos eran mejores que nosotros y habitaban más próximos a los dioses" (οἱ μὲν παλαιοί χρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰχοῦνίες), afirmación que repite Cicerón en su *De Legibus: antiquitas proxime accedit ad deos (Lib. II, 11.27)*. Este es en cierto modo el punto de partida que toma Schelling en su interpretación del desarrollo histórico del espíritu, sobre todo en aquellas obras que podríamos llamar de carácter histórico-filológico. Este "acceso" a lo divno, esta "convivencia" con los dioses no es una mera imaginación "mitológica", en el peor sentido del término; expresa un "estado" concreto de la mente hu-

mana, su nivel primitivo y arcaico, que es al mismo tiempo un requisito de su verdadero itinerario.

5. La Antigüedad histórica tiene su plenitud, es decir, se encamina a un instante de manifestación última y definitiva, que sería la más perfecta convivencia del hombre con Dios. La antigüedad deja pues de ser un "pasado" que se desenvuelve y progresa, en el sentido explicado en clases anteriores, y define un "presente" que se recoge, reasume y concentra, para constituir la fuente absoluta de toda manifestación teándrica. Si en la antigüedad como pasado observamos el desarrollo "típico" de un descubrimiento del cosmos, del hombre y de Dios, en la antigüedad como presente advertimos un ámbito donde perdura un "acto" histórico, que es, al mismo tiempo, la más perfecta manifestación de lo eterno.

6. Tal es el sentido que podemos atribuir a la expresión de San Pablo: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* (Gal. IV.4). La antigüedad histórica fue un "pléroma", una "plenitudo" arcaica que pasó por los diversos niveles de su manifestación; la antigüedad como presente absoluto, dentro de lo histórico es un "pléroma", una "plenitudo" que constituye un nuevo "profetismo", un nuevo conocimiento mítico-poético, una nueva exigencia de inteligibilidad, y por tanto una nueva instancia dialéctica. La "plenitudo" de que habla S. Pablo implica el Misterio de la Encarnación; pero en ésta la antigüedad se transfigura: cesa de ser el "mero pasado histórico", de un "*illo tempore*", abolido y caduco, para configurar un "*presente mistérico*", donde la eternidad precisa del tiempo, donde lo divino precisa de lo humano; pero también donde el tiempo acrecienta lo eterno, y donde lo humano pone a lo divino en una nueva situación.

7. ¿Cómo podemos entender pues, desde el ángulo en que nos hemos colocado, en las clases precedentes, esta "plenitudo

temporis"? En primer lugar, ella es indicio del cumplimiento "cualitativo" de la antigüedad histórica: ésta no puede ya "manifestarse" en otras instancias de conocimiento, y sobretodo, está en el límite de su conversión a un "conocimiento de dominio". La "plenitudo temporis" es una completidad y al mismo tiempo un punto crítico. El conocimiento ha cruzado todas las instancias, que significan el desarrollo de la "humanidad primitiva", y ésta parecería tentada de trocarse en "humanidad moderna". La "antigüedad" está preparada para contemplar el Misterio fundamental de la historia, y para "crear" el modo insustituible de su conocimiento. La "antigüedad" cesa de ser un "momento" o "época" abolida, o la herencia de "una" o "varias" estirpes de la humanidad, para transformarse en un "presente" absoluto, de valor universal para todos los hombres, que encontrarán en ese "Misterio" y en su "conocimiento" la realización absoluta del "hombre".

8. La mente antigua ha adquirido a través de su desarrollo concreto una capacidad de contemplación del Misterio que ha de realizarse en el nivel de la Encarnación. Ese desarrollo pues tiene atingencia con un "objeto", no en cuanto a un progreso en el sentido "modernista" de la expresión. La contemplación y el objeto contemplado están en el orden de la "visio comprehensionis", según la terminología de las primeras clases. No bastaría, en ninguna forma, el conocimiento abstracto, discursivo, porque cesaría de existir ese vínculo con el Misterio, y cesaría de realizarse la "antigüedad" en cada hombre. De manera que la "plenitudo temporis" es desde nuestro punto de vista el desarrollo de las virtualidades del conocimiento en la "antigüedad", y no con la significación de "progreso".

9. Además, desde el ángulo de su manifestación concreta, esa "plenitudo" sería la confluencia de las dos líneas fundamen-

tales de la antigüedad histórica, que son las que constituyen "la" antigüedad, en su significación típica y determinante: es decir, la hebraica y la greco-romana (o según, los términos ya usados, la semítica y la jafética). De este modo, antigüedad en tanto que realización del profetismo, o del politeismo poético, excluye la significación general y abstracta de un "lapso", en que están los conceptos forjados por el positivismo de "prehistoria", "hombre primitivo", "hombre cercano a la esfera animal", o donde entran todos los pueblos bárbaros, en el sentido griego del término. La "plenitudo temporis" de que habla S. Pablo sería pues la confluencia del profetismo hebraico y del conocimiento mítico-poético, propio de la estirpe indoeuropea. Pero esto implica, además de la confluencia, una doble caducidad: del lado del profetismo hebraico, la caducidad del *monoteísmo hebraico* (subrayo el término "hebraico", para no confundir los problemas: no se trata de "caducidad del monoteísmo"); y del lado helénico, la caducidad del politeísmo. Esta confluencia lleva a los hombres a un nivel nuevo, en que no está ni el monoteísmo hebraico ni es válido ya el politeísmo helénico; esta nueva instancia ha abolido la que le precedió, en lo que debe ser abolida, y la ha asumido, en lo que debe ser asumida. La "plenitudo temporis" es desde este punto de vista objeto de la "visio comprehensionis"; ella establece, según anoté más arriba, el modo insustituible de su conocimiento, donde se manifiestan los caracteres profundos del conocimiento simbólico-discursivo, sin lo cual aquel "objeto", aquella "realidad" no tendría conexión adecuada con el "hombre" y la "antigüedad" cesaría de manifestarse.

10. Dentro de este problema de la "confluencia" hay un elemento fundamental y característico, que constituye para nosotros, en tanto que herederos de la conciencia "moderna" una cuestión decisiva, incluso en el marco de la mente cristiana:

nos referimos al problema de la "inteligibilidad" de este nuevo objeto que se le propone al hombre en "la plenitud del tiempo", a esa realidad que recompone la "antiquitas" y hace aparecer el "misterio" definitivo. Ahora bien la inteligibilidad de esta confluencia, es decir, el acto por el cual pongo en perspectiva de conocimiento esta nueva realidad, y su dimensión "antigua", sólo es posible desde la mente griega.

11. No hay "inteligibilidad" desde el lado hebraico, ya que ella es un elemento fundamental que aporta el hombre griego, es decir, el itinerario mítico, poético, dialéctico. En la confluencia que significa el cristianismo al nivel de la historia humana, en la alianza entre lo semítico y lo jafético, entre hebraísmo y helenismo, no es posible eliminar o sustituir el aporte griego.

12. Esta afirmación es muy importante, sobretodo en estos momentos en que por diversas razones parecería que se pretende sustituir la perspectiva helénica, con el propósito de reiniciar una supuesta posibilidad de entender aquella confluencia, desde un punto de vista judío. Esto ocasiona lo que podríamos llamar "la judaización del pensamiento", la cual elimina u obscurece el acto de "inteligibilidad", que es forzosamente helénica.

13. En este aspecto plantéase la misma situación que en el desarrollo del pensamiento griego, en el lapso presocrático, platónico y aristotélico. Frente a las realidades del mundo y a todas las cosas que el hombre puede conocer —realidades que están propuestas a la consideración de todos los hombres, de todas las estirpes, de todas las razas— sólo el griego discierne la estructura de la realidad, sólo él establece un itinerario de "inteligibilidad" de la *physis*. En la India, en Palestina, entre los germanos, o donde Uds. quieran, hay conocimiento, claro está, en el sentido generalísimo de un vínculo entre el

hombre y las cosas; pero ese vínculo no significa la penetración inteligible de la realidad.

14. Resumiendo pues este problema, entendemos por "plenitud del tiempo": 1)) desarrollo completo de las virtualidades del conocimiento humano, desde lo profético hasta lo filosófico-discursivo. El hombre está capacitado ahora para comprender, para orientarse en un itinerario hacia ese transfondo del misterio. Ante un Misterio recapitulatorio y definitivo, que se le propone, están dadas las condiciones para crear el modo propio de su conocimiento. Ese Misterio será pues no sólo "conocido o reconocido", sino también acogido en una experiencia de "comprehensión". 2º) "Plenitud del tiempo" quiere decir confluencia del profetismo hebraico y del sentido greco-romano del mundo y el hombre. 3º) En esta confluencia, la línea de la inteligibilidad del Misterio es un aporte sustancialmente helénico, y no puede ser ni eliminado ni sustituido, pues quebraríamos una unidad irremplazable, imposibilitando la percepción y la comprehensión de la "cosa".

15. Ahora bien, ¿qué es lo que se le propone al hombre al término del desarrollo histórico del conocimiento, cómo se vincula con ello y qué sentido tiene ese vínculo como "fuente de la cultura"? Lo que se le propone, es en definitiva la contemplación, la comprehensión de un nuevo nivel del Misterio. Aquí debemos detenernos para subrayar esta noción de "misterio".

16. El pensamiento cristiano, católico, post-tridentino, ha restringido la noción de "misterio" a la significación de "una verdad de la Revelación que sobrepasa la capacidad de la inteligencia humana", "la trascendencia absoluta de una verdad". En otras palabras, ha subrayado la formulación doctrinal-teológica, cuya fuente está en la Revelación y cuya intelección pertenece al orden del conocimiento dialéctico-discur-

sivo. Pero este sentido no es el primero, ni el exclusivo, ni siquiera el principal (Cf. Divo Barsotti, *Vie Mystique et Mystère Liturgique*, París, 1954. Cap. I). Para abreviar esta exposición tomaremos como punto de partida una importante página de Dom Odo Casel, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme*, París, 1946, págs. 15-18:

> ¿Qué es pues el Misterio divino? El sentido de esta expresión, muy simple en el fondo, presenta sin embargo tres aspectos.
>
> 1. El Misterio divino es en primer lugar Dios en sí mismo. Es el Infinito y el Inaccesible, el tres veces Santo, a quien nadie puede aproximarse sin morir; es el Señor ante cuya Faz todo es impuro (Isaías, VI.5)... Este Santo de los Santos devela su misterio, desciende hacia su creatura y se revela a ella...
>
> 2. Para el apóstol S. Pablo, el misterio es la maravillosa revelación de Dios en el Cristo. Dios que permanecía oculto en el silencio eterno, aquel que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver, se le ha presentado en una naturaleza humana. Su Hijo, el Verbo, se ha hecho hombre... Cristo es el misterio en persona, pues manifiesta en nuestra carne humana la divinidad que nosotros no podemos ver... Los Apóstoles han anunciado este "Misterio de Cristo", y la Iglesia lo transmite a todas las generaciones. Sin embargo, así como la economía de la salvación comprende no sólo una enseñanza, sino ante todo la obra redentora de Cristo, así la Iglesia conduce a la humanidad hacia la salvación no sólo por la palabra, sino también por acciones sagradas.
>
> 3. De este modo un tercer sentido viene a com-

pletar los dos primeros. Desde que Cristo no está más visiblemente entre nosotros "su presencia visible ha pasado a los Misterios (a los sacramentos)", según se expresa San León Grande: *Quod Redmptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit.* Pero precisamente nosotros poseemos la persona del Señor, su obra redentora, la operación de su gracia, en los misterios del Culto, según la expresión de San Ambrosio: *In tuis te invenio Sacramentis.*

17. En definitiva pues, la palabra misterio está denotando *realidades*, no la formulación doctrinaria de una verdad inalcanzable a la razón, aunque esta significación no está excluida desde luego. Para la mente antigua —que perdura dentro del Cristianismo— predominan las tres concepciones que puntualiza Dom Casel. Misterio es cada uno de esos niveles. En la situación presente del hombre, ellos están vinculados en un ritmo retrospectivo. Pasamos hacia el Misterio de Dios inaccesible, comenzando por el Culto; es decir, *quoad nos*, éste es primero, en cuanto que por el Misterio del Culto poseemos el Misterio del Señor, y a través de Él subimos al Misterio de Dios. No es entonces una cuestión de "ritos". En el Misterio del Culto se manifiesta una nueva situación de Dios, y por tanto del hombre y del cosmos. El vínculo con esa situación exige el conocimiento simbólico.

18. Esta perspectiva se diluye precisamente en el desarrollo de la mente católica post-tridentina, como consecuencia del debate doctrinal provocado por el protestantismo; éste obliga a acentuar el carácter de formulación doctrinaria del misterio y esa nueva pedagogía apaga el sentido del misterio y la significación mistérica del Culto. Ni la "formulación doctrinal", ni la pedagogía que le es inherente, bastan para reanudar o mantener aquel sentido pleno del misterio.

1º. Apliquemos ahora las conclusiones de nuestra primeras clases a la modalidad religiosa post-tridentina: ésta al acentuar la formulación doctrinal abstracta, cree posible que baste la "visio cognitionis", y que poseyéndola, tal como se encuentra, por ej., en el catecismo, poseemos la noción y la realidad. En cambio, si confrontamos los siglos modernos con la antigüedad cristiana (s. I a s. XIV, aproximadamente), advertimos que ello no era así. No está excluida la noción conceptual de verdad inaccesible a la razón. Por eso mismo están los grandes concilios, que han definido precisamente lo que la Iglesia afirma de los Misterios divinos. La historia de los grandes concilios, promovidos por diversas circunstancias, sería pues la historia de la "claridad dialéctica", según la "visio cognitionis". Quiero pues subrayar, que no se niega la definición sistemática (en tanto que inteligibilidad del misterio cristiano), porque entonces negaríamos lo que hemos afirmado antes, es decir, que la inteligibilidad es el elemento propiamente griego, absolutamente necesario para lo que entendemos por "mente cristiana".

2º. Si confrontamos el desarrollo post-tridentino con el lapso que le precede, encontramos algunas diferencias, que pueden resumirse así. En la antigüedad cristiana está la formulación doctrinaria. La prueba de ello son, como dije, los grandes concilios: formulan el dogma cristiano dentro de un sistema de inteligibilidad conceptual. Pero esa formulación se apoya en los niveles puntualizados por Dom Casel. Y como para nosotros, en la condición presente, accedemos, penetramos en el ámbito del Misterio a través del "misterio del culto" (porque sin el culto, no poseemos ni el misterio de los sacramentos, ni el misterio de la Persona del Señor, ni el misterio de Dios), por eso el hombre de la antigüedad cristiana está centrado en el culto. La formulación doctrinaria no hace a un lado esta

estructura, sino que por el contrario, la supone. Desde este punto de vista, el hombre cristiano post-tridentino habría acentuado el carácter de la "visio cognitionis", restringiendo lo que sería la "visio comprehensionis".

21. La primera, es decir, la "visio cognitionis", se puede tener leyendo, por ej., la Suma de S. Tomás. Aunque conviene observar que el "racionalismo cristiano" ha conducido a la caducidad incluso del llamado "tomismo", ya que en las corrientes progresistas, el sistema tomista no encuadra. Por ello, observamos en estos últimos años, una degradación de la "visio cognitionis", sobre todo en los supuestos representantes del tradicionalismo doctrinal. Esto es una consecuencia inevitable en la muerte del pensamiento simbólico. La "visio cognitionis", aun la más acorde con la elaboración de una tradición intelectual, no basta, y menos todavía, cuando esa "visio" ha cobrado los caracteres de un esquema que se repite sin atingencia con las fuentes (Cf. sobre este particular, Nimio De Anquin *Génesis interna de las tres escolásticas)*. Necesitamos la "visio comprehensionis", es decir, captar la realidad que se nos propone a la contemplación. No son esquemas conceptuales, sino realidades nuevas, distintas de las del cosmos físico, de las del mundo histórico, o del universo angélico; y no sólo humanas, ni sólo divinas. Son realidades teándricas (divino-humanas), para cuya "comprehensio" necesitamos un nuevo camino. Ese nuevo camino está dado fundamentalmente por el "misterio del Culto", que es la base de la "visio comprehensionis". Esto no niega todo lo demás; por el contrario, hace como de trasfondo y respaldo para que se reinicie y complete todo un ciclo nuevo del conocimiento, según lo que hemos puntualizado ya.

22. Este problema del "misterio" —como una realidad propuesta a la contemplación— ha sido replanteado últimamen-

te; ello ha originado una polémica en Europa, más o menos a partir de 1920, cuyos ecos perduran en muchas obras actuales. Hoy sin embargo la situación es distinta, ya que el examen profundo del problema ha eliminado equívocos, y ha mostrado la verdadera contextura de la antigüedad, y de lo que según ella podemos entender como "cultura cristiana". De un lado de la polémica estuvieron Dom O. Casel, su escuela y sus discípulos; su obra renueva por completo la noción de Misterio Cristiano, y provoca, por su extraordinaria penetración filológica, un reexamen de las fuentes. Del otro lado, hay un grupo de teólogos, jesuitas los más importantes, entre ellos el padre Prümm, que contradicen y discuten las afirmaciones de Dom O. Casel. Nosotros atribuimos una influencia particular a la mentalidad jesuita post-tridentina, es decir, a la "ratio studiorum", en la situación del pensamiento cristiano, a partir del s. XVI, sobre todo en la declinación del conocimiento simbólico; en la decadencia del culto, como fuente primera de la cultura; en la expansión de un nefasto racionalismo cristiano, que ha matado el trasfondo creador del espíritu y la verdadera vida religiosa. Y esto coincide desde luego con aquellas posiciones aludidas en las primeras clases, en cuanto a la sobreestimación de la "visio cognitionis". Pero la "visio cognitionis" que difunde la Compañía de Jesús es la muerte de la verdadera vida especulativa, en el sentido aristotélico del término.

13. Para seguir la polémica en torno a la noción de Misterio, hay un libro importante, que uso en estos momentos. Es el de Théodore Filthaut, *La Théologie des Mystères. Exposé de la controverse.* Desclée 1954. (Sobre todo cap. II, págs. 6-17). Filthaut, luego de exponer la triple significación de "misterio", subraya que para Dom Casel la acción de Cristo y el culto de la Iglesia tienen una relación esencial. Así como esa reali-

dad divina sobrepasa infinitamente toda enseñanza abstracta, puesto que ella (la realidad divina de las acciones del Señor) es una participación en la vida y en la verdad de Dios, no ha podido agotarse en una doctrina, sino que ha procurado expresarse en "símbolos". Los símbolos del culto son pues modos de expresión necesarios; no tienen un valor meramente pedagógico, sino que son portadores de la salvación divina. El misterio de Cristo encuentra su encarnación necesaria en el misterio del culto. En cambio para los jesuitas, Umberg, Hanssens y Prümm, "misterio" es una verdad oculta en Dios y manifestada en el momento determinado por Él. No es pues un acto, ni una obra de Dios, sino "una verdad". Debe entenderse con esa palabra, no propiamente una "realidad", sino el conocimiento de una realidad, el vínculo de la inteligencia humana con esa realidad. El término "misterio" nos sitúa pues en el plano intelectual (en lo que nosotros hemos llamado "visio cognitionis"). Pero Dom Casel contrapone a los trabajos de los jesuitas mencionados —y particularmente a los del P. Prümm— una desconfianza radical. Con su actitud "racionalista y apologética", Prümm es a los ojos de Casel incapaz de hacer justicia al hombre antiguo, cuyo pensamiento es enteramente objetivo, concreto, y en el terreno religioso, ligado al culto. Precisamente el πρῶτον Ψεῦδος (el engaño inicial) del P. Prümm es a los ojos de Casel "la abstracción racionalista y la tendencia apologética para interpretar un mundo tan diferente como es el de la antigüedad cristiana". A la noción de doctrina "misteriosa", Dom Casel opone la de "misterio cultual", colocándose en la perspectiva del sujeto que hace la experiencia del misterio. Siendo que el misterio es "un acto salvífico" que llega al hombre en forma de símbolos cultuales, no se dirige sólo a la inteligencia del hombre, sino que asume la totalidad de su ser. *Mysterion* de ningún modo sig-

nifica originariamente una "enseñanza", sino más bien una experiencia cultual y mystica de lo divino, que es imposible expresar bajo una forma racional. Nos encontraríamos frente a un proceso, no de pensamiento, sino de vida. Es imposible aprender el misterio, es menester tener su "experiencia" (en el sentido aristotélico de la diferencia entre μαθεῖνπαθεῖν). La terminología de D. Casel corresponde pues a nuestra distinción entre la "visio cognitionis" y la "visio comprehensionis". Y la polémica Casel-Prümm, podría zanjarse en favor de Casel señalando esta distinción fundamental, que está por otro lado firmemente desarrollada en la tradición especulativa cristiana, tanto griega como latina (cf. el libro ya citado de V. Lossky, *Visión de Dieu).*

14. El culto litúrgico, el misterio cultual es pues una nueva realidad que provoca la "visio comprehensionis", y que requiere desde luego la operación de los símbolos. Sobre esa nueva realidad se reinicia el ciclo histórico del conocimiento. Ahora es posible comprender mejor la importancia de las explicaciones, previas a la consideración del Culto como Misterio Cultual, y su vínculo con el sentido del Misterio. Sin el ejercicio del pensamiento o conocimiento simbólico es absolutamente incierta la eficacia de la "doctrina", en tanto que conocimiento discursivo-sistemático. La cuestión se agrava además dentro de las modalidades de la "modernidad", donde está inmerso ese "misterio cultual", y con las orientaciones del pensamiento cristiano "modernista y progresista", que intenta transferir al culto mismo y al modo de su experiencia las características infecundas de la última etapa del desarrollo histórico. En el contexto de una mentalidad científica y evolucionista, que elimina y desfonda el sentido del misterio cristiano, es difícil mostrar la significación del culto, y en qué nivel de conocimiento ubicamos su "realidad teándrica".

25. De nada vale en efecto fundamentar, doctrinalmente, la necesidad del Culto o estudiar el proceso de su estructura histórica, si nos desentendemos de esa "realidad", y del modo concreto de "comprenderla". Pues el culto es un "acto" concreto, que expresa un itinerario concreto, por símbolos concretos, y de los cuales participamos según modos intransferibles e incambiables. Precisamente en la polémica Casel-Prümm, la línea de los teólogos que restringen la noción de "misterio", y sobretodo la de "misterio cultual", impiden de alguna manera la correcta "comprensión" y "participación" en el mismo. De allí una consecuencia gravísima: la mente cristiana no está conformada por la experiencia del culto, o sea, por la experiencia del "misterio"; y su contextura se reduce a un residuo doctrinal, que es a su vez, en las condiciones presentes de Hispanoamérica al menos, efecto de una degradación de la "visio cognitionis".

II

El culto es pues "el misterio cultual", tiene una relación con el "misterio divino", o mejor dicho, es una manifestación de ese "misterio". En consecuencia, el culto es, al mismo tiempo, el desarrollo del conocimiento simbólico adecuado a ese "misterio", que si es cierto que no se agota en la formulación doctrinal de la verdad abstracta, requiere, desde luego, la operación de la "visio comprehensionis". En el culto, en el misterio cultual, encontramos al mismo tiempo la "realidad" del misterio y el modo de su conocimiento *quoad nos*, en cuanto a nosotros.

Esta afirmación es muy importante, como vamos a ver, porque ella permite orientarse en lo que podríamos llamar

en sentido lato "cultura cristiana", y en sentido más restringido "pedagogía cristiana". El vínculo con el culto es entonces un requisito fundamental del carácter religioso, sacro, místérico, de la cultura cristiana; y en tanto que "conocimiento simbólico" del misterio cristiano (como misterio cultual) ese vínculo es la condición primera tanto de la existencia, como de la transmisión y recreación de la "cultura cristiana". Este problema obliga a examinar más detenidamente el nexo entre "culto" y "cultura", a fin de estudiar con mayor detenimiento el carácter de ciertas formas simbólicas.

Para explicar el nexo entre "culto" y "cultura", partimos de la etimología. Ambos términos derivan de un verbo latino, el verbo "colo", que significa "cultivar". "Culto" y "cultura" aluden pues a una relación que se da primariamente entre la tierra y el hombre. La noción originaria de la palabra se encuentra en el término latino "agri-cultura", cultivo del campo.

Hay sin embargo una diferencia lingüística entre la palabra "culto" y la palabra "cultura". La palabra "culto" es un sustantivo, que implica lo dado, lo establecido, lo configurado; en tanto que la palabra "cultura", tiene un sufijo, que indica un proceso. Tiene el mismo sufijo que la palabra "natura". "Natura" y "cultura", por su terminación "-ura", denotan un hacerse, un crearse, mientras que la palabra "culto" implicaría una realidad sustancial, incambiable. Esta diferencia coincide desde luego con la significación histórica a que se refieren los dos términos.

"Culto" es una realidad, un ámbito estable que se supone derivado de un vínculo divino, de una pedagogía divina que ha llevado al hombre a configurar ese "culto". O sea, para la mente antigua son los dioses quienes han establecido esas realidades incambiables, que constituyen el culto. Pero al establecerlo, los dioses lo hicieron también como una siembra,

y no como una mera imposición legal, externa; se trata de una "realidad" que está cargada de interioridad divina, interioridad que pasa del "culto" al hombre.

A su vez la palabra "cultura", y su noción de proceso, de un hacerse o de una creación, arranca del sentido primario y elemental de la semilla que cae en la tierra; aquí se alían la semilla que cae y el trabajo del hombre, "agricultor". Por ello la "cultura" es distinta de la "natura"; en la "natura" cae también la semilla del árbol a la tierra, y da nuevas plantas; pero éstas, que nacen por un proceso de "natura", no son "cultura" o "agricultura". Para que exista la "cultura" se requiere la labor del hombre, que orienta las fuerzas creadoras de la tierra y establece una nueva dimensión, que la "natura" por sí sola no tiene.

En la palabra "culto", tal como la entienden los antiguos, son los dioses los que han establecido esa especie de siembra originaria, que incluye una realidad interior que pasa de allí al hombre. En la palabra "cultura" destacamos un proceso con una ineludible participación del hombre; "cultura" es etimológicamente una humanización de la tierra, mediante el trabajo, que es en consecuencia la primera "cultura".

Ahora bien, tomando como base estas nociones etimológicas, avancemos en otras direcciones. En primer lugar conviene puntualizar una cuestión fundamental: mientras la lengua griega ha proporcionado las denominaciones fundamentales de la vida del espíritu, como "filosofía", "teología", "poesía", "metafísica", "física", "música", etc., sin embargo el término "cultura" ha pasado del latín, a las lenguas modernas. Es interesante pues confrontar el término griego correspondiente, porque de ese modo tendremos lo que es más característico en la noción griega, y la razón de que se haya preferido el vocablo latino, con una significación más general.

En griego, cultura es "paideia". Paideia deriva de "país", que es "niño, adolescente, joven", término de donde derivan "pedagogía" y otros.

Y bien, ¿por qué motivo la palabra griega que alude al contexto de la vida del espíritu —en el sentido de la obra del hombre y de su proceso creador— es precisamente "paideia"? ¿Por qué el término latino es "cultura"? El griego interpreta la existencia y la vida del espíritu como un eterno presente; interpreta la actividad creadora, que se manifiesta en la poesía y en la música, en el μουσικὸς ἀνῆρ (el hombre de las musas), como una presencia de lo divino en el tiempo. Por ello el griego produce en sus obras una impresión de **intemporalidad**. De entre las edades del hombre, la que tiene ese contexto y en la cual hay una cierta conciencia de intemporalidad es la **niñez**. Por eso "paideia" quiere decir un acto creador con características de eternidad, como si no estuviera sometido a las contingencias del tiempo. Es un acto creador que descubre la "realidad" de la presencia divina en el tiempo y que la manifiesta. Por tanto, esa "paideia" griega, aunque tiene un proceso —y lógicamente debe tenerlo, ya que es humano— para la conciencia griega se presenta como una eterna juventud, en la imperecedera dimensión de la *physis*. El griego no siente el abismo del tiempo que viene, ni se siente como absorbido por el futuro; se siente en cambio enraizado en una eternidad, "aquí". Esta noción (que se vincula con el problema de la eternidad del cosmos) es fundamental para entender muchos aspectos de la cultura griega. Precisamente es esa contextura la que ha inducido a muchos críticos positivistas a forjar el concepto de la "impasibilidad griega", por ej., en el caso de la plástica. Ello a su vez produjo innumerables equívocos, derrumbados finalmente por la poderosa intuición de F. Nietzsche.

Esta condición del espíritu griego da también a las manifestaciones de la cultura griega una especie de universalidad, que constituye el verdadero clasicismo. No se trata pues de ubicar la cultura griega, como una más, entre las diversas culturas que enumeran los manuales. Por una exageración en el uso del término, se habla con una significación impropia o vaga. "Cultura" es en realidad, según el significado de proceso creador, algo específicamente helénico, aunque para expresarlo, según nuestra conciencia moderna, debamos usar un término latino.

Para el griego el acto espiritual, creativo, se denomina con la edad del hombre que es la niñez-juventud, la plenitud de las fuerzas creadoras, que están como al margen del tiempo, que no tienen conciencia del tiempo, y que están por lo mismo como en un eterno presente. En la noción griega se acentúa el acto creativo: en la noción latina de "cultura" se acentúa el proceso. En la palabra griega está el carácter intemporal del acto creativo del espíritu. En la palabra latina, hay una especie de referencia al tiempo, porque el proceso implica la noción del pasado, presente y futuro.

Detengámosnos un poco más en este problema, a fin de señalar una cuestión importante. Ya hemos aludido a la exageración que se comete, cuando se habla indistintamente de "cultura griega", "cultura clásica", "cultura judía". Y desde luego es ésta una cuestión fundamental para concebir el carácter de la "cultura cristiana", como desarrollo de aquella confluencia que explicábamos en clases anteriores, y como manifestación del "misterio cultual" inaugurado por el N. Testamento.

En realidad, al hablar del período del A. Testamento, no es posible afirmar la existencia de una "cultura hebraica"; mientras que en el lapso contemporáneo, existe una "cultura

griega", que es el tipo fundamental de toda cultura posible. Para orientarnos en este asunto, dentro de los límites de nuestro tema, acudiremos a dos textos de la *Filosofía de la Historia*, de Hegel (Trad. francesa de J. Gibelin, París, 1946, pág. 181/sgs., y pág. 203/sgs. Sobre este problema conviene cf. Nimio de Anquín, *Antropología de los tres hombres históricos*, y nuestro curso de 1962, titulado *Humanismo; fuentes y desarrollo histórico*). Hegel destaca, al hablar de los hebreos en el decurso significativo de la Historia, que hay en ellos una separación absoluta entre Dios y la Naturaleza, como consecuencia de la noción de creación, de Dios creador. Hegel puntualiza que esa separación y el sentido de ese vínculo determina en el hebreo el carácter de "siervo", de "servidumbre", que implica a su vez la noción del absoluto señorío divino y la dependencia absoluta del hombre. Y entonces —dice Hegel— los judíos no tienen por sí mismos conciencia de libertad. El sujeto no alcanza jamás conciencia de su autonomía. Por ello no encontramos entre los judíos la creencia en la inmortalidad del alma, pues el sujeto no existe ni en sí ni para sí (sobre este mismo asunto y en relación con los caracteres del monoteísmo, hebraico del A. Testamento, conviene releer las importantes observaciones de Schelling, *Introduction a la Philosophie de la Mythologie*, París, Aubier 1946, sobre todo en el vol. I, esp. cap. VI y VII).

En el sentido de Hegel es imposible la "cultura" hebraica. El hebreo depende del "profetismo", es decir, de la inspiración, en un sentido absoluto, tanto en lo que atañe al conocimiento, como al gobierno teocrático de la comunidad histórica. En la medida en que el profeta y la comunidad se pliegan a la inspiración, en esa medida se realiza el destino del hombre hebraico.

En cambio, cuando entra a considerar el mundo griego,

dice Hegel lo siguiente: Al llegar a los griegos nos sentimos como entre nosotros mismos... He comparado el mundo griego a la edad juvenil, no en el sentido de que la juventud lleva en sí misma un destino futuro, y que resulta una forma inacabada y sin madurez. Lo comparo en el sentido de que la juventud no es aún la actividad utilitaria, sino más bien la viviente y concreta frescura del espíritu; aparece en la actualidad visible, como la encarnación del espíritu y la espiritualización de lo sensible... Grecia nos ofrece el espectáculo sereno de la fresca juventud del espíritu. Esta reflexión de Hegel alude pues a la significación de aquel eterno presente, que hemos visto en la estructura de la "paideia" griega.

Los judíos no crearon ninguna cultura. Y no se trata de apuntar aquí una preferencia racial por lo helénico; se trata de discernir el contexto concreto de la historia y de interpretarlo, más allá del mero positivismo de los fenómenos. El patrimonio de la cultura es pues una herencia helénica, y no una herencia del A. Testamento. Podemos discutir las causas de tal situación, y aceptar o no la interpretación de Hegel o Schelling. No podemos dejar de ver la realidad histórica, y el decurso de la tradición cultural concreta. Este problema se conecta desde luego con el proceso histórico del conocimiento, según las explicaciones precedentes.

Los que crearon la "cultura" fueron los helenos y los romanos. Y esto significa, en el caso de la "cultura cristiana", una presencia ineludible del espíritu griego, tal como se puntualizó para el problema de la "inteligibilidad del misterio cristiano". La eliminación de la inteligibilidad del misterio cristiano según la perspectiva helénica, implica dentro de la línea del historicismo progresista, la caducidad de la inteligencia cristiana, y en cierto sentido la disolución de la cultura cristiana y del entronque temporal de la Iglesia. Es decir,

significa la ruptura del "teandrismo" en la historia concreta. Esta cuestión supera los límites de la relación "oriente y occidente", para transformarse en el problema general de la marcha del *teandrismo* (divino-humanidad) en la historia.

En resumen, el mundo de la "paideia" griega es el espectáculo de la eterna juventud del espíritu. Frente a ella tenemos la concepción latina, no la frescura del acto creador, sino el "labor improbus", como dice Virgilio en las *Geórgicas*. Es decir, el "agri-cultor" que por el esfuerzo constante transforma una tierra salvaje en una tierra "culta". Hace de la "tierra", espíritu; pero su espíritu, el del hombre que la somete a su "imperium", se colma de las realidades concretas de la tierra. Este elemento que completa y especifica el aspecto creativo griego está en la base de la "cultura cristiana", como fundamento de Europa. Además tanto los actos creativos griegos, como el sentido romano de la tierra y el trabajo, proceden de un trasfondo religioso, mejor dicho *son* una religiosidad, o están vinculadas a un c u l t o, que es testimonio de la presencia divina en el mundo, o que implica la operación del conocimiento simbólico. (Cf. Theodoro Haecker, *Virgilio. Padre de Occidente*, Ed. Sol y Luna, Madrid, 1945).

En este sentido, Dom Casel señala con razón la dificultad que experimenta el racionalismo moderno para comprender la antigüedad. Pues el desarrollo post-medieval de la "visio cognitionis", el racionalismo abstracto de los s. XVII y XVIII, y la tecnología de los s. XIX y XX, ha cortado el nexo entre "espíritu" y "cultura", entre "culto" y "cultura". Mientras para el antiguo, la "cultura" es en definitiva un vínculo religioso que se desarrolla en el nivel de la "visio comprehensionis", para el moderno interesa el lado "utilitario" del conocimiento, el carácter instrumental y pragmático de la razón. Para el antiguo, la cultura permite al espíritu de cada hombre estar

inmerso en el mundo de *símbolos*, símbolos que promueven una constante actividad de creación, recreación y transmisión viviente. Para el moderno, "cultura" es la posesión de un esquema racional que le permita apoyarse en la trama de las actividades prácticas, en el sentido más innoble de la expresión (Cf. R. Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, 1945; del mismo autor, *La crise du monde moderne*, 1956).

III

La "cultura" cristiana es el ejercicio de la "visio comprehensionis" a partir del Misterio cultual. La celebración de los "misterios" cristianos es el punto de confluencia de la antigüedad —con todos los caracteres del conocimiento simbólico— y el punto de arranque para explicarse el desarrollo temporal de la mente cristiana. Es este un problema que no se refiere a un pasado abolido, ya que el "misterio cultual" —como resultado concreto de aquella confluencia— sigue perdurando como "fuente de la cultura". Es esta una afirmación importantísima, porque explica el carácter de la cultura medieval, la contraposición de los s. XVI al XX, y la renovación que ha traído el llamado movimiento litúrgico, o las escuelas como la de Dom Guéranger, Dom O. Casel, etc.

Si el "misterio cultual" es la fuente de la cultura cristiana, todo lo demás, incluso la teología, está subordinado a ese vínculo. No es "cultura cristiana" la posesión de un sistema teológico; mucho menos lo es el racionalismo post-tridentino que ha relegado, cada vez con mayor insistencia, la creación y operación de los símbolos, y ha promovido en consecuencia la cesación del vínculo entre el "misterio" y la "cul-

tura", entre los "visibilia" y los "invisibilia Dei". El resultado más reciente de este racionalismo configura la teología progresista y evolucionista, y en general el "modernismo teológico", claramente encuadrado por las profundas advertencias de Pío IX y Pío X. El progresismo cristiano es el intento más poderoso de "renverser" los símbolos sagrados, sin los cuales es imposible subsista el nexo entre la Iglesia y el nivel creativo del tiempo. Por otro lado, la teología "historicista" es la muerte de la vida especulativa, propia de la "visio cognitionis", según la tradición de los grandes maestros de la antigüedad y de la edad media, y culmina finalmente con la tendencia a eliminar el sentido helénico de la "inteligibilidad" del misterio cristiano (Cf. nuestra nota *Teología Historicista*, en *Estudios Teológicos y Filosóficos*, de los PP. Dominicos de Bs. As. Vol. I, nº 1, 1959).

Desde esta perspectiva se puede entender la crisis de la cristiandad: por un lado, "renversement" de los símbolos cultuales, abolición del "misterio cultual", en tanto que realidad teándrica; por otro lado, degradación de la "visio cognitionis" hacia el plano de un racionalismo abstracto y tecnológico, que implica la muerte de la cultura.

Cuando hablamos de "cultura cristiana" aludimos pues concretamente a las siguientes significaciones: 1) el carácter de sus fuentes, en cuanto desarrollo histórico del conocimiento; 2) en cuanto es una experiencia del "misterio cristiano", entendido como "realidad" o "misterio cultual". De allí el vínculo primordial entre "culto" y "cultura"; 3) de acuerdo con las nociones explicadas en el cap. I, la creación, transmisión y recreación de la "cultura" cristiana es una forma de la "visio comprehensionis" del misterio cristiano. Sin esa "visio" no tiene existencia la verdadera mente cristiana, en tanto que su contenido no es ni a g o t a d o, ni e x p r e s a d o cabal-

mente por la "visio cognitionis", en cuanto culminación doctrinal, y mucho menos por el racionalismo abstracto de los siglos post-tridentinos.

La relación entre culto y cultura es fundamental en el ámbito heleno-cristiano. Nos parece oportuno citar algunos textos pontificios, hoy parcialmente olvidados, incluso por los partícipes del apostolado católico. Esos documentos consideran algunos de los problemas que hemos puntualizado en estas clases.

En la constitución apostólica *Divini Cultus* (Sobre Liturgia, canto gregoriano y música sagrada), de Pío XI, publicada en 1928 con motivo del XXVº aniversario del *Motu Proprio* de Pío X, encontramos el siguiente párrafo introductorio:

"Habiendo la Iglesia recibido de Cristo su fundador el encargo de velar por la santidad del culto divino, a ella de derecho pertenece determinar aquellas ceremonias y ritos, aquellas fórmulas, preces y canto que regulen con toda perfección ese augusto y público ministerio: cuyo nombre peculiar es Liturgia, como si dijéramos Acción sagrada por excelencia".

"Y, ciertamente, la Liturgia es cosa sagrada, pues por medio de ella nos levantamos hasta Dios, y nos unimos a Él, atestiguamos nuestra fe y nos obligamos a él, con deber gravísimo por los beneficios y auxilios que del mismo tenemos recibidos, y de que necesitamos continuamente. De aquí cierta íntima dependencia entre el dogma y la liturgia, no menos que entre el culto cristiano y la santificación de los fieles. Por esa razón juzgaba Celestino I que el canon de la fe se hallaba expresado en las venerandas fór-

" mulas de la Liturgia. Dice así: la ley de rogar es-
" tablece la ley de creer...".

"Estas públicas oraciones —prosigue Pío XI— se
" llamaron primero *Opus Dei* —obra de Dios— y más
" tarde *Officium divinum*, como deuda que debe pa-
" garse a Dios cada día, hacíanse en otro tiempo de
" día y de noche con gran concurso de cristianos. Y
" es de maravillar lo mucho que ya en aquellos tiem-
" pos contribuyeron a alimentar la piedad del pueblo
" las ingenuas cantinelas que exornaban las oracio-
" nes y la acción litúrgica. Por cierto que no sirvieron
" de poco los cantos litúrgicos, sobre todo en las viejas
" basílicas, donde el pueblo y el clero alternaban en
" las divinas alabanzas, para que muchísimos bárbaros
" se convirtieran a la religión cristiana... En las igle-
" sias finalmente, donde se reunía un gran coro for-
" mado por casi toda la ciudad, alcanzaron los obre-
" ros, arquitectos, pintores, escultores y literatos, me-
" diante la liturgia, tales conocimientos teológicos,
" cuales resplandecen en los monumentos de la Edad
" Media".

Pío XI señala la conexión de "culto y cultura" en la Edad Media, y en cierto modo implícitamente alude al problema del vínculo entre la "visio comprehensionis" (del culto) y la "visio cognitionis" (de la teología). Pero nos interesa subrayar en este párrafo el carácter de "acción sagrada", ya que en la concepción del "misterio cultual" (expuesta por Casel y otros), lo que interesa es precisamente el contexto de los actos salvíficos, que están de alguna manera en el culto y que significaban la continuidad de los "actos" o "gestos" salvíficos del Señor.

El segundo texto pertenece al famoso *Motu Proprio*, de

Pio X (sobre canto gregoriano y música sagrada, publicado en 1903). En la Introducción de este importante documento leemos lo siguiente:

"Juzgamos como nuestro primer deber levantar la
" voz, sin diferirlo por más tiempo, en reprobación
" de todo aquello que en las celebraciones del culto
" y en los oficios aparezca disconforme con la recta
" norma indicada. Porque siendo en verdad nuestro
" vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano
" vuelva a florecer en todo... es necesario antes que
" nada proveer a la santidad y dignidad del templo,
" donde los fieles se congregan precisamente para
" adquirir tal espíritu en su primera e indispensable
" fuente, que es la participación activa en los sacro-
" santos misterios y en las públicas y solemnes cere-
" monias de la Iglesia. Y en vano se ha de esperar que
" para tal fin descienda sobre nosotros abundante la
" bendición del cielo, cuando nuestro obsequio al Al-
" tísimo no asciende en olor de suavidad, sino que
" pone de nuevo en las manos del Señor el látigo con
" el que en otro tiempo el Divino Redentor arrojó del
" templo a sus indignos profanadores".

Interesa destacar en este texto el énfasis de la expresión que se refiere a la "participación activa" de los fieles y su identificación como "fuente primera e indispensable del verdadero espíritu cristiano". En primer lugar, el carácter de "fuente primera"; es decir, ninguna se le puede anteponer y ninguna expresa desde luego el contenido mismo del "espíritu cristiano". Luego dice "indispensable", o sea, es imposible que sea sustituida por algún "método", más o menos apropiado a circunstancias cambiantes o pasajeras. El ser fuente "primera e indispensable" significa pues la victoria sobre toda forma de

historicismo (incluso del "historicismo cristiano") y la capacidad intrínseca al culto de constituir un mundo simbólico y real, que sobrepasa las contingencias de los tiempos. Finalmente Pio X parece subrayar la connotación de "verdadero espíritu", aludiendo seguramente a aquellas formas más o menos adecuadas, o más o menos emergentes de la tradición, pero que tienden sin embargo a despojarse de su carácter auténtico. Es suficiente recorrer la historia desde 1903 hasta el presente, para comprender la profunda intuición del Pontífice, en lo que atañe a las orientaciones del pensamiento cristiano occidental. Eliminada la antigua herencia de la "visio cognitionis", que procedía de la tradición de los grandes doctores medievales; sustituida la participación "activa" en el culto —fuente primera e indispensable— y por tanto cortado el nexo entre la comunidad y el culto, la "visio comprehensionis" ha sido relegada al plano de un pasado muerto, y el mundo de los símbolos ha perimido en la mente cristiana. No es extraño pues que desde los mismos reductos de la catolicidad se haga la guerra a los símbolos, como si estos fueran un residuo molesto para la fe y la cultura. El equívoco no puede ser mayor.

Un tercer documento viene a sancionar, en forma de enunciación categórica lo que significa el culto en la formación del hombre cristiano. En la encíclica *Quas primas*, Pio XI propone una valoración de la "fiesta" cultual, en la línea de los textos anteriores. Dice así el párrafo que nos interesa (Cap. III. 15):

> "Y para que sean más abundantes los deseados fru-
> "tos y duren más establemente en la sociedad huma-
> "na, es preciso que se divulgue el conocimiento de la
> "dignidad real de Nuestro Señor cuanto sea posible.
> "Para este fin, nos parece que ninguna otra cosa pue-
> "de ser más conveniente que la institución de una

" fiesta particular y propia de Cristo Rey. Más que
" los solemnes documentos del magisterio eclesiástico
" tienen eficacia para formar al pueblo en las cosas de
" la fe y elevarlo a las alegrías interiores de la vida,
" las festividades anuales de los sagrados misterios;
" porque los documentos, la mayor parte de las veces
" sólo los toman en consideración unos pocos hombres
" instruidos; en cambio, las fiestas conmueven y
" amaestran a todos los fieles. Aquéllos hablan una
" sola vez; éstas, por decirlo así, todos los años y per-
" petuamente; aquéllos tocan sobre todo la mente; és-
" tas, en cambio no sólo la mente, sino también el
" corazón y en suma todo el hombre".

El texto considera pues implícitamente la importancia de la "visio comprehensionis" en el misterio cultual, y prolonga en cierta manera la concepción de Pio X sobre la "participación". Sin la "fiesta cultual" no hay pueblo cristiano, no hay "cultura" cristiana, y en última instancia no hay "acción" católica. Pues toda acción debe tener su punto de arranque en la "acción sagrada", en aquélla que contiene los actos salvíficos, el acceso insustituible del conocimiento simbólico, la promoción de las instancias creadoras del espíritu, sin las cuales no hay "cultura".

La "cultura" cristiana es la manifestación de la experiencia del misterio cristiano. Más concretamente aún es el despliegue de las virtualidades creativas de los símbolos cultuales, y al mismo tiempo la incorporación al mundo del culto de todos los actos creadores del hombre. Hay en el culto, como fuente de la cultura, una razón de principio y una razón de fin. En cuanto principio, crea el sentido del misterio cristiano, el carácter dinámico de la vida del espíritu, protegiéndolo contra la degradación del conocimiento racionalista y esque-

mático En cuanto fin, confluyen al culto las energías creadoras del hombre por una especie de referencia incambiable y sacra. El culto resulta la trascendencia histórica de la cultura, en tanto que la cultura es la expansión del conocimiento simbólico, en sus aspectos creativos, operativos, dinámicos.

Este ciclo, que hace del "culto" un principio y un fin, permite la consolidación del sentido histórico en que no caduca el vínculo entre el tiempo y la eternidad. Y en cuanto a la contextura de la "cultura" cristiana, ese vínculo con el misterio cultual, implica la victoria sobre todas las formas disminuidas de la inteligencia cristiana, como son por ej., el racionalismo cristiano, el progresismo cristiano, el evolucionismo cristiano, etc. Ha sido precisamente el desarrollo post-tridentino el que ha puesto al descubierto, en su última etapa de los siglos XVIII y XIX, la limitación de los esquemas muertos de la razón tecnificadora, y ha causado sin duda alguna buena parte de la orientación de esos siglos. Pero al mismo tiempo, la urgencia impuesta por el fracaso de esa pseudo-cultura ha ocasionado, como contraparte, un ansia por la actividad creadora del espíritu, un redescubrimiento de la contemplación, una búsqueda de los símbolos, y en consecuencia, un reencuentro del "misterio" cultual, en el sentido de Casel y otros. Estamos en la disyunción de tales caminos. El racionalismo cristiano ha concluido en la degradación de la "visio cognitionis", en la medida en que la antigua tradición doctrinal es rechazada frente a soluciones espúrias e incompletas. Se abre pues un nuevo momento para la "visio comprehensionis", la que forzosamente deberá tener su principio en la experiencia del "misterio" cultual. Tal es el sentido de los textos pontificios aducidos, y tal es por otra parte el horizonte ya visible de la mente cristiana.